Physische Ursachen des Wahren.

Von

Johann Christian Lossius,
der A. C. und Weltweisheit ordentlichem Professor
auf der Universität zu Erfurt.

Apud Cardinalem Farnesium
in marmore

Gotha,
bey Carl Wilhelm Ettinger
1775.

Dem

Hochwürdigen und Reichsfrey-
hochwohlgebohrnen Freyherrn

Herrn

Carl Theodor Anton Maria

des Heil. Röm. Reichs Freyherrn

von Dahlberg

Sr. Churfürstl. Gnaden zu Maynz hochbetrautem
Geheimen Rathe und Statthalter
zu Erfurt

Meinem gnädigen Herrn

Hochwürdiger und Reichs-
Freyhochwohlgebohrner
Herr Statthalter,

Gnädiger Herr!

Ew. Hochwürden und Gnaden auch Hochreichsfreyherrlichen Excellenz herablassende Gnade macht mich kühn, Hochdenenselben gegenwärtige Schrift mit gränzenloser Ehrfurcht unterthänig zu widmen. Ich würde erzittern, wenn ich

bedenke, daß ich durch dieses Unternehmen diese Blätter der strengsten Beurtheilung des scharfsinnigsten Beobachters unterwerfe, welchen die Welt als einen großen Geist, Deutschland und seine Nachbarn selbst als einen erhabenen Schriftsteller bewundern und wir als den Schutzgott unsrer Musen verehren: allein auf der andern Seite richtet mich jene Aufmerksamkeit und Billigung wieder auf, deren Sie, Gnädiger Herr, diesen schwachen Versuch, ehe ich es noch wagte mich durch denselben dem Publiko anzukündigen, gnädig gewürdiget haben, und die nur die Absicht, nicht aber die Ausführung derselben verdienen konnte. Es war eine Würkung der großmüthigen Begierde, auf alle mögliche Art Weisheit und Vernunft unter den Menschen ausgebreitet zu sehen.

Nächst

Nächst dem geht diese Schrift nach ihrer ersten Quelle wieder zurück, als ein Opfer der Dankbarkeit für so viele Gnadenbezeugungen, und insbesondere für eine Wohlthat, welche Ew. Excellenz, ohne es zu wissen, bey Ausarbeitung derselben mir erzeigt haben. Mir war beym Nachdenken die Gegenwart und Eingebung irgend einer Muse so nothwendig, als sie nur immer einem Dichter damals seyn konnte, als man sich noch zu Anfang eines Werks um die Erhebung des Genies an eine von den neun Schwestern zu wenden pflegte. Weil ich aber eine Muse nicht haben konnte, so suchte ich mir einen großen Mann von mehr als gewöhnlichem Genie aus, und die eingebildete Gegenwart von Ew. Excellenz, hat mich durch Anstrengung meiner Phantasie mit größrer Eingebung erfüllet als ich in gewöhnlichen Stunden fähig war.

Die Großmuth, mit welcher Ew. Excellenz auf die Verehrer der Wissenschaften herab sehen, läßt mich wegen meiner Fehler Verzeihung, und da, wo meine Schrift Hochderoselben herablassenden Gnade nicht ganz unwürdig seyn sollte, Schutz hoffen, welchen ich mehr als irgend ein Schriftsteller, von Ew. Excellenz unterthänig zu erbitten Ursach habe.

Ew. Hochwürden u. Gnaden
auch
Hochreichsfreyherrlichen
Excellenz

Erfurt,
am 28 im März 1774.

unterthäniger Diener
Johann Christian Lossius.

An=

Anstatt einer Vorrede
an den
Hrn. geheimen Rath Darjes.

Mein Herr!

„Werden sie bald etwas drucken lassen„ —? war ihre Anfrage in der letzten Zuschrift, womit Sie mich beehret haben. Hier ist die Antwort. Gern, recht sehr gern hätte ich vorher ihre Gedanken über diese Sache wissen mögen, aber die Entfernung des Orts und die bevorstehende Messe litten durchaus keinen Aufschub. Ich mußte also meine Schrift, ohne sie vorher von Ihnen einsegnen zu lassen, ihrem eignen Schicksale überlassen, wie sie ihr Glück so wohl bey Ihnen als bey der Welt machen wird. Weil mir aber daran gelegen ist, daß sie bey Ihnen eben nicht gar das schlimmste Schicksal haben möge, denn welcher Schüler freut sich nicht über den Beyfall seines ehmaligen verdienstvollen und unsterblichen Lehrers! so habe ich vor nöthig erachtet, mich über einige Punkte vorläufig zu erklären.

Anstatt einer Vorrede

Vor einiger Zeit nahm ich mir die Freyheit, Ihnen einige hingeworfne Gedanken über den vortrefflichen Phädon des Herrn Moses Mendelssohn zur Prüfung vorzulegen. Lange erwartete ich sie vergebens wieder zurück, und wie sehr danke ich Ihnen jetzo und dem Schicksale, daß es Ihre Geschäfte nicht zugelassen haben, sie durchzusehen. Sie sollen das Tagelicht nicht zu sehen bekommen und mögen immer in Ihrem Pulte verschlossen bleiben. Unterdessen fieng ich aber wieder an der Sache von neuem nachzudenken. Ich glaubte, es sey kein ander Mittel als die Würkungen der Seele zu untersuchen, um etwas von ihrer Natur herauszubringen. Ich gieng also von hier aus, und fand, was ich nicht gesucht hatte. Das Denken war das erste, was ich mir zu untersuchen vornahm, und zwar blos nach der beobachtenden Methode. Sie ist meines Erachtens die einzige, welche in dieser Sache kann genutzt werden. Daß ich hier in verschiednen Stücken Ihr System verlassen habe, ist die Schuld Ihre; weil Sie es mir gelehrt haben, zwar den Rath großer Männer nicht zu verachten, aber doch auch mit seinem eignen Kopfe zu denken. Sie sind übrigens zu sehr Philosoph, als daß ich von

dieser Seite etwas zu befürchten hätte —. Ich würde meinem Buche das Ansehn der Wichtigkeit geben, welches es doch für Sie in keiner Rücksicht haben kann, ausgenommen von Seiten der Freundschaft, wenn ich den eiteln Wunsch äußern wollte, daß meine Gründe für die physischen Ursachen des Denkens, und für die Relation des Wahren, Sie überzeugen möchten. Nein, ich bin zufrieden, wenn Sie dieselben nur der Prüfung nicht unwerth achten. Den Schluß, von der Natur unsers Denkens, auf die Natur desjenigen Wesens, welches in uns denkt, habe ich noch nicht machen können, weil die Natur unsers Willens und der freyen Handlungen noch nicht untersucht war. So viel aber sehe ich schon zum voraus, daß eine Leibnitzische Monade unmöglich so würken kann, wie wir sehn, daß das Wesen, welches uns Leben und Bewegung ertheilt, zu würken pflegt, und dem allen ohnerachtet kann es noch immer anderer Natur als mein Körper seyn, und muß es auch seyn. Daß es wesentlich von demselben unterschieden ist, habe ich, wie ich glaube, bewiesen. Was es aber ist —? Hierauf habe ich noch nicht geantwortet. Diejenigen, welche aus dem, daß ich die Seele für keine Leibnitzische Mo-

nade

nade halte, schließen wollten: also muß sie nicht genau Eins seyn, sondern theilbar, weil dasjenige, was nicht einfach ist, in dem Verstande wie es Leibnitz nahm, Extension, Größe und Figur hat, würden ohne Zweifel sich übereilen. So lange bis ich also diese Frage beantworte oder nicht beantworte, mögen sie sich eine Kerze anzünden und es versuchen ob sie mit den Fingerspitzen oder mit einer Scheere die Flamme des Lichtes theilen können, ohne das Licht selbst oder die ganze Flamme zu destruiren —.

Das, was ich über die Lehre von der gesunden Vernunft zurück behalten mußte, weil die bestimmte Bogenanzahl voll war, soll mit nächstem folgen, die Hauptsache habe ich unterdessen gesagt.

Wenn Ihnen dieser Brief, als Brief zu lang, und als Vorrede zu kurz ist, so halten Sie es für ein Etwas zu dessen Anfange steht, **mein Herr**, und zu Ende, ich bin u. s. w.

Druck=

Druckfehler.

Seite 38 Lin. 14 für Lange einschränken, lies, enge einschränken.
Seite 40 Lin. 14 für Objectumdistans, lies, Objectum distans.
Seite 40 Lin. 14 für durchlauffen, lies, durchloffen.
Seite 45 Lin. 20 für könne, lies, können.
Seite 47 Lin. 1 für könne, lies, können.
Seite 47 Lin. 5 für könne, lies, können.
Seite 55 Lin. 3 sind die Worte, nicht noch, überflüßig.
Seite 57 Lin. 21 für Mittelgegenstände, lies, Mittelzustände.
Seite 59 Lin. 18 für aufschließt, lies, ausschließt.
Seite 82 Lin. 13. für ich, lies, nicht.
Seite 98 Lin. 27 für Geruch, lies, Gehör.
Seite 143 Lin. 22 für Sinn, lies, Sinne.
Seite 151 Lin. 6. für doch, lies, auch.
Seite 229 Lin. 19 für aber, lies, eben.

Inhalt.

Inhalt.

Einleitung Seite 1
Meynungen der alten Philosophen von der Natur des Wahren 2
Meynungen der neuern 7
Resultat 12

Erster Abschnitt.

Erstes Kapitel. Von der Wahrheit überhaupt 13
Untersuchung des Begrifs von der Wahrheit 16
Materieller Grundsatz des Wahren 21
Formeller Grundsatz des Wahren 26
Untersuchung der Natur des Beyfalls und Verwerfens 32
Hang der Seele den Bedürfnissen des Verstandes abzuhelfen 34
Was dies für Bedürfnisse sind 35
Wie ihnen abgeholfen wird 37
Mechanik des Denkens überhaupt 38
Organisirte Einbildungskraft 41
Begrif der Wahrheit selbst 44
Nothwendigkeit des Beyfalls 58
Beattie Begrif von der Wahrheit 59
Parallele zwischen Schönheit und Wahrheit 60
Relation des Wahren, bewiesen 61
Aus Bemerkungen 65
Aus Begriffen 69

Kurze

Inhalt.

Kurze Anwendung dieser Lehre auf die Natur des Widerspruchs S. 73
Beyläufige Anmerkungen und Widerlegung einiger Zweifel 74
Daß die Empfindung der erste Grundsatz menschlicher Erkenntniß sey. Wider die Skeptiker und Idealisten 81

Zweytes Kapitel. Von den physischen Ursachen des Wahren in der sinnlichen Erkenntniß 87
Was für Ideen erlangen wir durch die Empfindung? 88
Des Gesichts 89
Anatomische Zergliederangs des Auges 91
Anwendung auf die mechanische Entstehungsart des Sehens 93
Angenehme, verdrüßliche, gleichgültige Empfindung 97
Ursprüngliche und abgeleitete Eigenschaften der Dinge 98
Des Gehörs 107
Des Geruchs 122
Des Geschmacks 125
Des Gefühls 133
Wie gehen diese Ideen in die Seele? 135
Wie ist unsre Erkenntniß davon beschaffen? 137
Anwendung und Folgen 148

Drittes Kapitel. Von den physischen Ursachen der sinnlich allgemeinen Begriffe, der

Intel-

Intellectualbegriffe und des Raisonnements S. 156
Vorläufige Untersuchung vom Selbstgefühl und Persönlichkeit 156
Von sinnlich allgemeinen Begriffen 166
Ursprung derselben 167
Begrif derselben 168
Sitz derselben in der Einbildungskraft 169
Combination der sinnlichen Ideen 174
Sinnliches Raisounement 175
Anwendung dieser Lehre auf die Leidenschaften nach Grundsätzen der Physik 181
Intellectualbegriffe 186
Dreyfacher Grad der Abstraktion 189
Ursprung der Intellectualbegriffe 190
Ohne Sprache 191
Durch die Sprache 206
Mechanik der Notionen 209
Sitz derselben in der Einbildungskraft 213
Anwendung dieser Lehre auf das Raisonnement 216
Physische Erklärung desselben 219
Folgen aus dieser Erklärung 221

Zweyter Abschnitt. Von der gesunden Vernunft 234
Absicht dieser Lehre 234
Was man gesunde Vernunft nennt? 236
Parallele mit dem Geschmack 249
Anwendung auf die Erkenntniß des Menschen 260

Physi=

Physische Ursachen des Wahren.

Einleitung.

Es ist eine alte Anmerkung, daß der Streit der Dogmatiker mit den Lehrern der zweyten und dritten Akademie, wie auch mit den Skeptikern und Idealisten wo nicht Chikane, doch ein Misverständniß zur Quelle gehabt habe *). In ihren Handlungen waren sie größtentheils harmonisch, und nur in eigensinnigen Spekulationen verschieden. Die Ruhmsucht und die Begierde, das Haupt einer Sekte zu seyn, machte es, daß sie den Punkt nicht sahen, in welchen ihre Systeme näher zusammen hätten gehen kön-

*) Siehe die Vorrede des Fabricius zu den Werken des Sextus Empirikus und in verschiednen Noten.

können. Cicero *) sagt dieses von dem Stifter der dritten Akademie, dem Carneades, welcher von sich selbst zu sagen pflegte: Wenn Chrysipp nicht gewesen wäre, so wäre ich nicht **). Es ist bekannt, wie diese Weltweisen in ihren Meynungen sich von einander unterschiedeten. Die Dogmatiker sagten: es giebt ein sicheres Merkmaal der Wahrheit, und unsre Erkenntniß von den Dingen ist wahr. Die Akademiker sagten gerade zu, Nein! und die Skeptiker wollten nicht entscheiden; sondern sagten: man kanns nicht wissen; wenigstens will Sextus sich nicht in eine Klasse mit den Akademikern setzen lassen ***). In der Hauptsache kommt hierauf wenig an, und man versteht mehrentheils die beyden letztern wenn man von Zweiflern spricht. Aber wenn man doch diesen Philosophen, so wie ihren Nachfolgern in den neusten Zeiten, von welchen ich nur einen Hume nennen will, Gerechtigkeit

muß

*) Sed is (Carneades) vt contra Stoicos, quos studiosissime semper refellebat, et contra quorum disciplinam ingenium eius exarserat Tuscul. Quaest. Libr. V. und im II. B. von der Natur der Götter: Carneades libenter in Stoicos invehebatur.

**) Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ. Diog. Laert. IV. B. Num. 62.

***) Hypotypos. L. I. C. I. et XXXIII.

muß wiederfahren lassen, daß es ihnen an Talenten und Einsichten nicht gefehlet hat; so kann man sich mit einer historischen Kenntniß ihrer Systeme unmöglich begnügen lassen, und eine eigne Untersuchung dessen, was für uns Menschen Wahrheit kann genannt werden, ist das Resultat. Vielleicht stehn Beattie und Hume mit einander in einem umgekehrten Verhältniß, wie Carneades und der stoische Chrysipp, und Reid wäre vielleicht der nicht, wenn Berkley nicht gewesen wäre, und dieser nicht, ohne den vortreflichen Lock. Beattie setzt den Instinkt dem Humischen Zweifel entgegen, und Reid nimmt Berkley's Gründe an, womit er das Daseyn der Körper bestreitet, und beweist die entgegen gesetzte Schlußfolge. Alles dieses aber thut einem Garve noch kein Gnüge. Dieser vortrefliche Weltweise sieht da noch Dunkelheit, wo jene volles Licht zu sehen glaubten —. Man fülle die Lücke aus, zwischen den griechischen Weltweisen, bis auf unsre Zeiten, und halte die Gründe der Dogmatiker so gar über diesen Punkt gegen einander, welche in der Schlußfolge einstimmig sind, aber wechselsweise die Prämissen verwerfen, und sage mir alsdenn, wie viel Hoffnung zu einer endlichen Entscheidung noch übrig sey? Fast sollte

ich glauben, es wäre hier in einem andern Verhältniß der Gedanke des griechischen Dichters anwendbar:

Τοιος γαρ νοος ἐϛιν ἐπιχθονίων ἀνθρωπων
Ὁιον ἐπ' ἠμαρ ἀγῃσι πατηρ ἀνθρων τε Θεων τε. — *)

Ich weis zwar wohl, daß die Meister in der Vernunftlehre bisweilen sagen, es sey von dem Widerspruche der Philosophen noch kein Schluß zu machen auf die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß. Aber ich weis auch, daß diese Regel, wie viele andere, wenn sie in dem Kapitel von der Wahrscheinlichkeit angewandt wird, eine gute Einschränkung dultet; so wie diese andre, wenn man Stimme und Gegenstimme mit einander vergleichen wollte, sie einander das Gleichgewicht halten würden. Dies verstehe ich so: ein jeder hat nur gesagt, was die Wahrheit für ihn ist, aber noch keiner soll die Phyllis alleine haben. Was der ungenannte Verfasser der Abhandlung zur Erläuterung der Geschichte der sittlichen und politischen Welt **), in Absicht auf die Moral sagt, das kann ich mit eben dem Rechte von gegenwärtiger Schrift behaupten. „Es ist wahr, daß, wenn man die Werke betrachtet, die wir über diese Materie haben, und den

*) Homer Odyss. Σ. 135. **) Einleitung S. 9.

den Ruhm ihrer Verfasser, man sich in diese Laufbahn nicht anders als mit einer Art von Furcht und einem gerechten Mißtraun in seine Kräfte wagen muß. Einerseits ist man geneigt zu glauben es sey alles erschöpft, nichts neues oder wichtiges bleibe nach diesen großen Männern mehr übrig zu sagen: auf der andern fürchtet man sich für frech gehalten zu werden, wenn man sich untersteht den Klippen zu trotzen, woran so viele gescheitert sind „ — Aber in Sachen, die die Mechanik des Denkens betreffen, wo es drauf ankommt den Kopf des Menschen zu studieren, und seine eignen Beobachtungen durch die Beobachtungen anderer zu berichtigen, oder berichtigen zu lassen, „kann ein jeder Mensch einige zur Vollkommenheit dieser Wissenschaft dienliche Materialien herbey bringen; und wenn er es nicht wagt sich einzubilden, er habe dieses unermeßliche Gebäude aufgeführt, so kann er wenigstens sich schmeicheln einige zu seiner Erbauung nöthige Steine gelegt zu haben, in Erwartung irgend eines erhabenen Genies, das es zu Ende bringe. „ Eine Belohnung, die bescheidenen Weltweisen statt aller Vergeltung ist.

Der Streit großer Männer, welche mit aufrichtigen Herzen Wahrheit suchen, bleibt

unterdessen dem richtigen Beobachter allemal interessant. Er wird entweder den Punkt finden in welchem sie zu vereinigen sind, oder den Schluß machen, daß die Sache, worüber man streitet, eine Grenze der Vernunft sey.

Man glaubt beydes aus dem Zwiste der alten so wohl, als der neuern Weltweisen, über die Lehre vom Wahren gelernt zu haben, und die Anwendung davon in gegenwärtiger Schrift zu machen, welche keinesweges die Absicht hat den Skeptikern durchgehends das Wort zu reden, so wenig als den eigensinnigen Dogmatikern. Es giebt einen Mittelweg zwischen beyden, der sich gar bald zeigt, wenn man die Würklichkeit der Dinge von ihren Vorstellungen und die Art und Weise, wie Vorstellungen von den Dingen in uns entstehn, unterscheidet. Von der Würklichkeit der Dinge, die in den Schulen die metaphysische Wahrheit genennet wird, ist hier die Rede gar nicht. Man sollte sie auch eigentlich nicht mit dem Ausdruck des Wahren bezeichnen, weil sie schon voraus gesetzt werden muß, wenn man von Wahrheit spricht. Vielmehr ist hier die Rede von den Vorstellungen und von der Entstehungsart unsrer Begriffe, von den Dingen, mit welchen wir in Verbin-

dung

dung stehn. Das Resultat aus dieser Verbindung sind unsre Begriffe, — die Bearbeitung derselben ist das Geschäfte des Denkens, und hieraus entspringt ein System der Gedanken oder die Erkenntniß. Es löset sich also die Frage: Ob Wahrheit in unsrer Erkenntniß, so wie ich hier das Wort verstehe, anzutreffen sey, und worinne dieselbe bestehe, in folgende Fragen auf. Welches ist die Entstehungsart unsrer Begriffe, und worinne besteht die Mechanik des Denkens? Die Beantwortung dieser Fragen hat mich auf die Schlußfolge geführt, daß alles, was wir nach unsrer gegenwärtigen Einrichtung Wahr nennen, blos Relation auf uns sey.

Die Folgen aus diesen Gedanken schienen mir zu wichtig, als daß ich meinen Einsichten allein hätte trauen sollen. Kennern brauche ich es nicht zu sagen, wo ich einen Lock, Schaftsbury, Bonnet, Condillac, Beattie, Search, Hume, Berkley, Reid, Ferguson, Helvetius, Montagne, d' Argens u. a. zu Rathe gezogen habe, sie mögen es beurtheilen was mir und was ihnen zugehört. Aber um gewisser Leute willen, werde ich mir es erlauben, die Gedanken dieser großen Männer, da wo sie den meinigen das wahre Licht geben, hin-

zuschreiben. Denn das Vergnügen, einen Gedanken, den ich bey mir noch in einer gewissen Ferne herauf dämmern sah, bey jenen großen Weltweisen in der Nähe und in seinem völligen Lichte zu überschauen, war nicht geringer als der Verdruß mancher Anderer, wenn sie von ohngefehr das, was sie für eine neue Wahrheit hielten, bey Andern, die eben dieses schon längst gesagt haben, antreffen.

Ich war noch nicht weit auf dem Wege, den ich mir vorgesetzt hatte, fortgegangen; als ich auf einen Einwurf stieß, der dem ersten Anschein nach von Wichtigkeit zu seyn schien. Die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß, schien eine unmittelbare Folge meiner angenommenen Grundsätze zu werden. Die Untersuchung dieses Zweifels zeigte mir aber den Punkt, in welchen die Menschen, bey aller ihrer relativischen Erkenntniß des Wahren, zuletzt zusammentreten müssen. Und so entstund die Abhandlung über die gesunde Vernunft.

Die Regeln der Vernunftlehre verlieren bey dergleichen Untersuchungen niemalen. Denn nach meiner Meynung soll die Vernunftlehre nichts anders seyn, als ein Inbegriff von Regeln zum Denken, abstrahirt aus der Geschichte des menschlichen Geistes. Sie ist

ein

ein Stück der Seelenlehre und verhält sich zu ihr wie die Metaphysik zur Experimentalphysik oder der Naturgeschichte, als welche die Fakta hergiebt, die jene vergleicht, von einander absondert, das Gemeinsame zusammenfasset und Regeln schaffet*). Nach dieser Idee sollte freylich die Lehre von dem Entstehen der Begriffe, und das Mechanische bey dem Denken als etwas nützlicheres, an die Stelle der unnützen Lehren von logischen Sätzen und Schlüssen gesetzt werden**), welche, wenn sie ja noch einigen Nutzen haben, doch weiter nichts sind, als was in der Arithmetik die Probe von einem Divisionsexempel ist. Wie, wenn man nach dieser Angabe, die Begriffe lieber klassificirte nach den Organen, welche vor diesen oder jenen Begriff gemacht zu seyn scheinen? Wenn man zeigte, ob ein vorkommender Begriff durch einen oder mehrere Organen zugleich in die Seele gehe und durch Welche? Wenn man den Bau dieses Organs zu Hülfe nähme, die Entstehungsart der Be-

*) Baco von Verulam de augmentis scientiarum. Ingleichen Schlegels Grundsätze der Weltweisheit und der schönen Wissenschaften.

**) S. die Revision der Philosophie. Ingleichen des Marquis von Argens Philosophie der gesunden Vernunft. 1. Betrachtung §. 20.

griffe, die durch ihn möglich sind, zu erklären? Wenn man die Ideen, die durch einen doppelten Sinn in die Seele gehn, aufzulösen bemüht wäre? Wenn man auf diese Lehre so dann die Lehre vom innern Sinne folgen ließe, und zeigte, wie durch die vielen Ideen von einerley Art, durch ihre öftere Wiederholung oder Vorsagen, besonders bey Kindern, endlich ein feststehendes Ideal vom Wahren, Guten und Schönen entstehen könne u. s. w. Wie viel würde nicht dadurch die Kunst zu denken gewinnen? Ich sollte meynen, daß diese Anatomie der menschlichen Begriffe in Verbindung mit der Analyse des Herrn von Leibnitz etwas vollkomneres leisten würde. (Ich bediene mich dieses richtigen Unterschieds, nach dem Herrn Lambert, welcher vom Lock sagt, er habe die Begriffe anatomiret, Leibnitz aber habe dieselben analysiret *). Ohne Zweifel würden wir die Natur der menschlichen Ideen auf diese Art, wo nicht völlig, doch unendlich weit deutlicher einsehn, als aus allen Erklärungen die vom Aristoteles an bis auf Leibnitzen sind gegeben worden **). Aber auch die Deutlichkeit der

*) Hrn Lamberts Architectonic. Erster Band. S. 5.

**) Der Anfang ist schon in dem psychologischen Versuche des Hrn. Bonnet gemacht.

der Begriffe würde auf der andern Seite ungemein viel gewinnen, wovon in den mehresten Schulen so viel Erhebens gemacht wird. Ich will mich zur Erklärung des ersten besten Beyspiels bedienen. Ein Körper, sagt man, ist ein Ganzes, das aus der Zusammensetzung mehrerer Theile besteht. Ich will hier nicht untersuchen, ob dieser Begriff die innre Natur der Körper charakterisirt, oder nicht. Aber das kann ich mir nicht vorstellen, daß ein Mensch, welcher das Wort, Körper, noch nie gehört hat, nach diesem Begriffe nun wissen sollte, was ein Körper sey. Vielleicht wird er ein Concert, oder eine Demonstration aus der Algebra mit eben dem Namen belegen, wenn man ihm weiter nichts sagt als dieses, oder durchs Vorzeigen eines wahrhaften Körpers eine concretivische Idee verschafft. Doch dieses alles weggerechnet; so deucht mir, würde dieser Begriff ausnehmend deutlich werden, wenn man zeigte, daß diese Idee die einzige sey, für welche alle Organen eine Empfänglichkeit haben, so, daß wenn es ein Geschöpf gäbe, welches nur einen von den fünf menschlichen Organen besäße, es durch denselben zu diesem Begriffe gelangen könne, wie wohl durch den einen mehr oder leichter, als

durch

durch den andern, daß die Idee, die durch den Geruchsnerven allein erhalten wird, die aller eingeschränkteste und unvollkommenste seyn würde, so wie die, welche durch das bloße Gehör in die Seele geht, wodurch uns freylich nur einige Körper kenntbar werden. Wie, und warum dieselbe durch das Gesicht und durch das Gefühl am geschwindesten und vollkommensten erhalten werde? u. s. w. Ich sollte meynen, das Resultat würde die Antwort fassen auf die Frage: Was ist ein Körper für unsre Organen? Und wie? wenn man so dann die Klassification der verschiedenen Arten der Körper auf eine ähnliche Art bewerkstelligte? Wenigstens würde die Bestimmungskunst hier weniger Cautelen nöthig haben. Wahre Philosophen mögen das weite Feld überschauen, welches sich hier dem Auge des sorgfältigen Beobachters eröfnet, ihnen sind aber auch die Schwierigkeiten nicht unbekannt, die sich hier finden, und sie werden es mir, ohne daß ich es sage, zutraun, daß ich diese Methode der Scheidekunst der Begriffe für nichts mehr und für nichts weniger ausgebe, als für ein Mittel, das zu erklären, was Wahrheit in unsern Empfindungen ist.

Physische

Physische Ursachen des Wahren.

Erster Abschnitt.
Relation des Wahren.

Erstes Capitel.
Von der Wahrheit überhaupt.

Wenn man sich einen Künstler vorstellt, welcher in einem Zimmer verschiedene Uhren aufstellt, die er selbst mit einerley Bauart verfertiget hat, so wird es ihm nicht schwer fallen die Würkungen seiner Maschinen zu erklären, da unterdessen vielleicht jeder Anderer sich über ihre Harmonie verwundert,

und weil es ihm nicht erlaubt ist in ihr Innerstes zu schauen, aus ihren Würkungen auf ihren Mechanismus zu rathen sucht. So sehr wir auch von den leblosen Maschinen unterschieden sind, daß man es nicht einmal wagt den Menschen eine denkende Maschine zu nennen, weil nur wenige hierinne keinen Widerspruch sehn; so kommen wir doch darinne mit ihnen überein, daß wir als Menschen verschiedene Handlungen auf einerley Art verrichten, von den Dingen gleichförmig urtheilen und uns gegen gewisse Gegenstände überein verhalten. Wir haben keinen Grund zu glauben, daß irgend eine Maschine, wie dieses Wort gewöhnlich verstanden wird, nur die geringste Kenntniß von ihrer innern Einrichtung habe; aber auch die Kenntniß, die wir von der unsrigen haben, ist so beschaffen, daß wir sie aus Mangel einer bessern für wahr halten, und am Ende sind wir uns noch immer ein unauflößliches Räthsel. Da uns aber die Naturgeschichte die oberste Stufe in der Klasse der Geschöpfe anweiset, so erwarten wir von andern Wesen noch weniger, und schließen mit ziemlicher Gewißheit, daß ein Wesen, welches sich selbst und sein Innerstes genau kennt, entweder der Urheber von sich selbst, (welches

sich

sich aber gar nicht denken läßt,) oder ein Selbstständiges, oder doch wenigstens ein von allen endlichen Wesen, die die Vernunft kennt, wesentlich unterschiedenes Wesen seyn müsse. So bald man also zugiebt, daß der Mensch ein endliches Wesen ist, so bald muß man auch gestehen, daß man etwas unmögliches von ihm verlangt, wenn man von ihm eine genaue Analyse seiner innern Einrichtung fordert. Nur für den Urheber der menschlichen Natur sind wir das, was eine Maschine für ihren Künstler ist. Auf ihn kam es an, was er wollte daß der Mensch seyn sollte, und er machte die Natur darum so, weil er unser Gehirn am besten kannte und die Erschütterungen wuste, die in ihrer Harmonie uns das mehreste Vergnügen verschaffen konnten. Auf ihn wird es also auch angekommen seyn, wie weit es der Mensch in der geistigen Vollkommenheit, in der Erkenntniß des Wahren bringen und was für ihn Wahrheit seyn soll. Und so verstehe ich es, wenn Beattie sagt: die Wahrheit hangt nicht vom Menschen, sondern vom Urheber der Natur ab *).

Damit

*) James Beattie Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit. S. 108.

Damit es aber nicht das Ansehn habe, als nähme ich hier das schon als wahr an, was doch erst sollte bewiesen werden; so will ich den Begriff des Wahren etwas weiter entwickeln. Man wird es mir daher ohne Beweis zugeben, daß die Wahrheit, wenn man sie abstrahiret vom Menschen und von Objekten denkt, keinen Begriff gebe, und ganz und gar Nichts sey. Denn man versteht allemal eine gewisse Würkung eines Denkungsvermögens darunter, wenn man etwas wahr oder falsch nennt. Und wie könnte ich etwas wahr oder nicht wahr nennen, wenn kein Verstand da wäre, der die Idee des Wahren hergäbe. Die Dinge würden zwar das seyn, was sie sind; aber auch das, was sie sind, würde von ihnen weder bejahet, noch verneinet werden können. Auf der andern Seite, wollen wir einmal annehmen, daß zwar eine Substanz vorhanden, welche mit einer Denkkraft begabt wäre, aber ausser aller Verbindung mit andern Objekten; wir wollen setzen, daß außer ihr nichts da sey was ihr Begriffe verschaffen, woran sie sich halten und die sie bearbeiten könnte; so begreift man abermals nicht, wie eine solche Substanz, wenn sie nämlich ihre Begriffe nicht durch sich selbst und durch ihr Wesen

Wesen hat, vielmehr als ihr Daseyn vor wahr halten kann. Selbst nach den Lehrsätzen des Descartes würden weiter keine Ideen in ihr erwachen können, als diese Drey, von Existenz, Würkung und Ursache. Und dieses würde nicht einmal bey der denkenden Substanz des Menschen, welche, so Gott will, eine Monade ist, statt gefunden haben, wenn sie außer der Verbindung mit einem Körper das Objekt ihrer eigenen Beobachtung wäre, weil wir keinen Grund haben zu glauben, daß sie ohne Körper denken, oder sich auch nur Stoff zu Beobachtungen verschaffen könne *). Und hieraus erhellet die Wahrheit dieses Satzes, daß alle Erkenntniß des Menschen ein Resultat sey aus der Verbindung der Dinge mit uns. Folglich wird das Daseyn anderer Dinge schon vorausgesetzt, ehe man von einer Erkenntniß des Wahren sprechen kann, und diese sind eigentlich nicht die Wahrheit in der Erkenntniß. Es kann auch unsre Erkenntniß in den Dingen nichts ändern, sie hangen nicht von derselben ab,

*) Bonnet sagt mit Recht: — unsre Statüe, welche noch keinen Gebrauch von ihren Sinnen gemacht hat, ist ohne alle Ideen. Siehe den analytischen Versuch über die Seelenkräfte, das vierte Kapitel.

ab, wohl aber wird jene von diesen bestimmt. Und da die Substanz, die in uns denkt, vermöge der Erfahrung, nach der gegenwärtigen Einrichtung des Menschen, die Dinge, die von uns unterschieden sind, nicht unmittelbar erkennen kann, sondern einer Maschine bedarf, durch welche ihr die umstehenden Dinge denkbar werden; so muß sie mit dem zufrieden seyn, wovon ihr Körper sie benachrichtiget. Dieser aber überliefert ihr getreu alle Eindrücke, die er von den Dingen empfängt, mit welchen er in Verbindung steht, und dieser Körper ist nichts mehr und nichts weniger in Ansehung dieser Eindrücke, als was die äußern Gegenstände in Verbindung mit den Mittelursachen, unter welchen sie auf den Körper wirken, ihn seyn lassen. Folglich kann auch die Seele weiter nichts seyn, in Absicht auf ihre Erkenntniß, als was ihr Körper sie seyn läßt *). So lange wir aber weiter nichts haben als diese Eindrücke und Veränderungen, welche von den äußern Gegenständen in dem Körper hervorgebracht und von hier aus der Seele überliefert werden, so haben wir noch nicht alles was zur Wahrheit erfodert wird. Ja man kann

*) Bonnet am angeführten Orte.

kann nicht einmal sagen, ob etwas wahr oder nicht wahr sey. Denn es deucht mir, daß, wenn man etwas wahr nennt, man nach der Ursache fragen könne, warum es so und nicht anders ist? Sagt man: weil ich mir es nicht anders denken kann; so kann wieder gefragt werden: warum kannst du es dir nicht anders denken?

Es ist wahr, der gemeine Verstand geht hier nicht über sein Gefühl weg, er fragt bey Dingen, die er unmittelbar empfindet, nicht weiter nach der Ursache, und zweifelt noch weniger an ihrer Gewißheit. Wenn man einen Bauer fragen wollte, warum er glaube, daß seine Wiesen grün, seine Kühe roth und seine Pferde schwarz sind? so würde er ohne Zweifel zur Antwort geben: "weil ichs sehe„, und wollte man weiter fragen, warum er glaube, daß dasjenige wahr sey, was er sieht? so würde er diese Frage entweder keiner Antwort werth halten, oder sagen: "weil alle Menschen dieß thun„. Allein da man in Sachen, woran der gemeine Verstand eben so wenig zweifelt, nicht ohne Nutzen weiter gegangen ist als dieser reicht, da man Hypothesen erfunden, Seelenorganen angenommen, Fibernsysteme erbauet, bald ein gewisses Phlogiston, bald den

Nervensaft oder Lebensgeister als Principien angenommen hat, gewisse Erscheinungen daraus zu erklären: so glaube ich kann man auch hier, ohne das Ansehn einer unnützen Spitzfündigkeit oder Subtilitätensucht zu haben, etwas weiter zurück gehn, und die Grundsätze aufsuchen, welche voraus gehen müssen, ehe man etwas wahr oder nicht wahr nennen kann.

Die Erfahrung lehret es, und wer könnte sonst anders als sie hierinne unsre Lehrerinn seyn, daß gewisse Empfindungen immerzu entstehen, wenn uns diese oder jene Gegenstände vorkommen, welchen wir trauen und auch so handeln, wie diese Empfindungen es haben wollen. Z. B. ich suche ein Buch, ich gehe zu meinem Büchervorrath und lege ein Buch nach dem andern fort, ich durchsehe alle Reihen, u. s. w. einer kommt und sagt: dort steht es. Ich gehe hin nach diesem Orte und sage, es ist nicht wahr, das ist das Buch nicht. In dem aber kommt es mir zu Gesicht, und ohne hinein zu schauen, nehme ich es unter den übrigen heraus und sage, dieß ist das Buch. Warum traute ich der erstern Empfindung nicht? ohne Zweifel weil ich wußte, daß dieses diejenige Empfindung nicht war, welche nothwendig kommen mußte, wenn das rechte Objekt

jekt mir gegenwärtig worden wäre. Warum aber der letzteren? weil sie diejenige war, die ich gleichsam suchte. Und warum bestimme ich nun nach derselben meine Handlung? Gewiß darum, weil ich nicht glaube zu irren, weil diese Empfindung unmöglich hätte entstehen können, wenn ein anderes Objekt als dieses, da gewesen wäre, und nothwendig entstehen mußte, so bald das rechte Objekt auf mich würkte.

Und hieraus folgt demnach ganz natürlich, daß zwischen den Objekten und zwischen der Veränderung in unsern Organen ein gewisser Zusammenhang sey, nach welchen sich jene als Ursachen, und diese als Würkungen gegen einander verhalten, wir wollen ihn den materiellen Zusammenhang nennen. Ich finde wenigstens keinen bequemern Ausdruck; weil einem jeden schon bekannt ist, was man in der Sprache der Schulen materielle Ideen nennt, und diese sind nichts anders, als die Veränderungen in unsern Organen.

Dasjenige, was bey diesem materiellen Zusammenhange noch zu erklären wäre, gehört nicht zu meiner gegenwärtigen Absicht. Der zweyte Abschnitt ist für die weitere Ausführung dieser Materie bestimmt.

So viel aber folgt aus dem angenommenen Begriffe dieses materiellen Zusammenhanges, einmal, daß es ein nothwendiger Zusammenhang sey, so daß wo eine Empfindung ist, auch ein Objekt da seyn muß, von welchem diese Empfindung herrührt, und so bald ich das Objekt mit den geöffneten Organen in Verbindung setze, die Empfindung alsbald entstehen muß, wofern kein Hinderniß da ist. Und zweytens, daß wir dadurch sowohl von der Existenz unsrer Empfindungen, als auch der Objekte außer uns überführt werden. Es erhellet aber schon aus dem Vorhergehenden, daß die Objekte nicht die einzigen Ursachen von diesen Bewegungen sind; sondern es müssen die Organen als Mitursachen davon angesehen werden. Und dieses führt mich auf den ersten Grundsatz des Wahren. Nämlich, es ist unmöglich, daß nicht ein und eben dieselbe Empfindung entstehen sollte, wenn einerley Objekte unter einerley Umständen auf unsre Organen würken. Die Wahrheit dieses Satzes erhellet unmittelbar aus dem, was vorhin ist gesagt worden, und er ist so evident, daß wir uns blos auf die Erfahrung und auf die Natur unsrer Empfindungen berufen dürfen. Und daher kommt es, daß man

mehren=

mehrentheils die Würkung für die Ursache und umgekehrt setzt. Man spricht: das Feuer brennt, die Blume riecht schön, das Pulver unangenehm, welches man doch eigentlich eben so wenig sagen kann, als das Messer oder der Brandwein schmerzt, wenn ich mich mit jenem verwunde, und mit diesem die Wunde auswasche. Will man diesen Grundsatz mit einem besondern Namen belegen, so habe ich nichts darwider, wenn man ihn den materiellen, oder den metaphysischen Grundsatz des Wahren nennen will. Die Gewohnheit hat es unter den Menschen eingeführt, daß sie ihren Empfindungen trauen, ohne allemal, auch nur auf eine dunkle Art, an diesen Grundsatz zu denken. So wenig das Thier erst über seine Empfindungen raisonirt, ehe es seine Handlungen darnach bestimmt, so wenig thut dieses in den mehresten Fällen der Mensch. Und ich glaube daher, daß dieser Grundsatz noch eher müsse gesetzt werden, als der gemeine Verstand, sensus communis, der Menschen selbst. Denn jener wird nicht durch diesen berichtiget, wohl aber dieser durch jenen. Es würde wahr bleiben, daß gewisse Empfindungen immerzu entstehn, wenn uns diese oder jene Gegenstände vorkommen, und wenn auch Niemand da

wäre, der dieses dächte; so wie die Thiere auf einerley Art handeln, weil sie auf einerley Art empfinden, ohne weder diesen Grundsatz, noch etwas von ihrem sensu communi zu wissen. Reden wir aber vom sensu communi, so kann immer noch gefragt werden, woher diese Uebereinstimmung komme? und die Antwort ist, weil die Menschen auf einerley Art organisiret sind, und folglich auf einerley Art empfinden. — Doch hiervon im zweyten Kapitel.

Da uns aber dieser Grundsatz nur erst von dem Daseyn unsrer Empfindungen überführt; so müssen wir noch etwas weiter gehn, um auf den Begriff des Wahren zu kommen.

So bald in unsern Organen eine gewisse Veränderung durch die äußern Gegenstände ist gemacht worden; so nimmt die Seele entweder diesen veränderten Zustand des Organs wahr, oder sie nimmt denselben nicht wahr. Der letzte Fall ist möglich, weil er würklich ist. Wie oft sind nicht unsre Organen geöffnet, und sehr viele Gegenstände würken in dieselben, aber wir nehmen den veränderten Zustand derselben nicht wahr, und die Bilder gehn vor unsern Augen vorüber, wie die Schatten, welche vom Ufer eines Wassers auf seiner Oberfläche sich abbilden. Der Fall ist besonders

da,

da, wenn wir aus einem tiefen Schlafe erwachen, oder wenn wir durch allzu starkes Nachdenken sehr ermüdet worden sind, und die Seelenorganen uns ihren Dienst versagen. Hier sind wir in einer gewissen Unthätigkeit, und verhalten uns gleichgültig gegen Wahrheit und Irrthum. Im ersten Falle ist das Wahrnehmen *) von dem veränderten Zustande unsers Organs ein Gedanke, welcher gleichsam die Seele abändert, und ihr eine andre Art des Daseyns mittheilet. Wir nennen diesen Gedanken wahr, wenigstens setzen wir seine Gewißheit zum voraus, und bestimmen, ohne Furcht zu irren, nach demselben unsre Hand-

*) Der vortrefliche Lock hat dieses durch aciem reflexam sehr gut ausgedruckt. Die ganze Stelle ist mir so günstig, daß ich die Mühe gern übernehme, sie ganz abzuschreiben. Impressiones itaque factae in sensibus nostris ab obiectis externis, quae menti sunt extranea, atque ipsius mentis operationes circa has impressiones, in quas ipsa, tanquam contemplatione sua dignas, aciem suam retroflectit, mihi videntur fons esse et origo omnis cognitionis atque humani intellectus prima potentia in eo consistit, quod mens apta nata est ad impressiones omnes recipiendas, quae in eam fiunt vel ab obiectis externis, per sensus vel sui ipsius operationibus, quando eas acie reflexa contemplatur. *De Intellectu humano.* L. II. C. 1. §. 24.

lungen. Warum dieses? Ich finde hier die nämliche Ursache wie vorhin. Da der Gedanke nicht eher entstehen konnte, als bis die äußere Empfindung da war; so muß diese die Ursache von jenem in sich fassen, wenigstens die entfernte, und die Schwingung der Fibern die nächste, welche sich aber zuletzt doch auch in diese verliert. Folglich muß hier eben ein solcher genauer Zusammenhang statt finden, zwischen den äußern Empfindungen in unsern Organen, und zwischen dem Gedanken, welcher daher entspringt. Man könnte dieß den formellen Zusammenhang nennen. Und hieraus entspringt der andre Grundsatz des Wahren. Nämlich, es ist unmöglich, daß bey der Wahrnehmung des veränderten Zustandes eines Organs, nicht ein Gedanke, und zwar der nämliche entstehen sollte, wenn der Zustand des Organs auf einerley Art ist abgeändert worden. Welches der formelle oder logicalische Grundsatz des Wahren könnte genannt werden. Und so verstehe ich das Aristotelische: ἀδυνατον ὀντινȣν ταυτο ὑπολαμβανειν εἰναι και μη εἰναι *). Es erkläret sich bey der Wahrnehmung des Nichtgedenkbaren deutlich.

Denn

*) Aristoteles Metaph. B. IV. Kap. 3.

Denn nicht allezeit untersuchen wir die Ursachen, warum wir etwas als Wahr denken *); weil man fast keine Zeit unterscheiden kann zwischen der Handlung der Seele, da sie ihren Empfindungen Beyfall giebt, und zwischen dem Daseyn der Empfindung selbst. Sie sind beynahe in gleichen Augenblicken vorhanden. Aber wenn unser innerer Zustand so beschaffen ist, daß wir geneigt sind unsern Beyfall zurück zu halten, dann nehmen wir bey uns selbst gleichsam ein wenig Anstand, und untersuchen die Gründe dieses Zurückhaltens, und alsdenn findet es sich, daß die Regeln des Wahren uns eine gewisse Nothwendigkeit auferlegen, daß wir nicht anders können als eine Sache verwerfen, durch welche jene umgestoßen werden. So verstehe ich den Instinkt, welchen Beattie zur Wahrheit erfodert **). Ob aber hierinne

*) Ich habe diese Sätze Grundsätze genannt, theils weil sie abstrahirt sind aus Grundfactis, in der Geschichte des menschlichen Geistes, bey welchen wir stehn bleiben müssen, und nicht in einer unzertrennlichen Reihe ins Unendliche fort gehn dürfen. Siehe Ferguson **Moralphilosophie. Einleit. vierter Abschnitt. S. 7.** theils weil sie nothwendig voraus gesetzt werden müssen, ehe wir etwas wahr oder nicht wahr nennen können.

) James **Beattie Versuch über die Natur der Wahrheit. Erstes Hauptst. S. 26. f.

rinne die Wahrheit selbst bestehe, ist eine andre Frage. Denn der Glaube oder der Beyfall, den wir einer Sache geben, ist schon eine Würkung oder Folge der vorhergegangenen Gründe des Wahren. Wir müssen daher noch weiter gehn.

Die Wahrnehmung des veränderten Organs giebt einen Gedanken. So lange aber dieser Gedanke allein in der Seele liegt, und nicht wenigstens mit einer zweyten oder dritten Idee verglichen wird, so kann man ihn weder wahr noch falsch nennen. Wollte man sagen, die Existenz dieses Gedankens ist ja schon Wahrheit: so ist dieses einmal nur die metaphysische Wahrheit, von der ist hier die Rede nicht; vors andre, so habe ich eigentlich auch in diesem Falle schon etwas mehr als den Gedanken allein. Dieses kann seyn die Idee von Kraft, oder Würkung, oder von der Existenz, oder von meinem Selbst, mit welchen ich den Gedanken verglichen habe. Wie wohl auch alles dieses nicht zu vermuthen ist. Denn die Ideen von Kraft, Würkung, Existenz, Persönlichkeit u. s. w. sind alle schon zu sehr ausgearbeitet, daß ich gerade glaube, wir erhalten dieselben zuletzt, nachdem wir uns vorher

einen mächtigen Vorrath von andern Ideen gesammelt haben.

Unterdessen aber kann ich doch der Meynung des Herrn Bonnets *) unmöglich beytreten, welcher behauptet: "In einem Gehirne, worinne sich nicht mehr als eine einzige Idee befindet, kann sich diese Idee schlechterdings an nichts festhalten, sie kann also nicht wiederholt werden; die Seele hat über sie gar keine Gewalt„ — Nur so viel scheint zu folgen: In einem Gehirne, worinne sich nicht mehr als eine einzige Idee befindet, da kann diese Idee auch mit keiner andern verglichen werden. Er sucht es zu beweisen aus der Natur des Willens. Weil, wenn die Seele eine Idee wiederholet, sie dieselbe müsse haben wollen wiederholen. Dieses wollen oder dieser Wille könne nicht statt finden, so lange in dem Verstande keine Ideen zugegen wären.

Erstlich ist es nicht allgemein wahr, daß bey der Wiederholung einer Idee allemal der Wille mit würke. Nur alsdann kommt er hinzu, wenn wir der schon wiederholten Idee eine Dauer verschaffen wollen, je nachdem wir uns wohl oder nicht wohl dabey befinden. Denn es

*) Herrn Karl Bonnets Analyt. V. K. 7.

es ist bekannt, daß oft Ideen ohne oder wohl gar wider unsern Willen sich wieder darstellen. Und in dem Falle nennet Condillac die Wiederholung der Ideen, die Aufmerksamkeit, welche die Seele auf diese Bewegung verwendet. Zweytens: oft suchen wir eine Idee, können sie aber nicht wieder finden, sie ist ausgelöscht, sie ist verschwunden. Folglich steht das Gedächtniß abermalen nicht unter unserm Willen. Nur einer glücklichen Organisation und regelmäßigen Einbildungskraft haben wir es zu verdanken, wenn unser Gedächtniß allemal zu rechter Zeit und am rechten Orte uns die Ideen wieder hergiebt, die wir eben brauchen. Und ob ich gleich geneigt bin zu glauben, daß das Gedächtniß eher körperlicher als geistiger Natur ist, so stehn doch seine Würkungen so wenig unter den Befehlen des Willens, als der Umlauf unsers Blutes oder die Bewegung des Magens. Drittens: es steht bey der Seele, ob sie der einzigen Idee, die so isolirt in ihr liegt, eine lange Dauer verschaffen will oder nicht. Indem sie das Objekt A noch denkt, und noch denkt und noch denkt — so setzt sie ihre Aufmerksamkeit fort, und schaut gleichsam diese Idee recht lange an. Und dieses lange Anschaun dieser einzigen Idee,

giebt

giebt derselben nur desto mehrere Berührungspunkte, und macht die Wiederholung derjenigen Schwingung der Fiber, wodurch diese Idee entstund, um desto leichter, weil diese Schwingung die erste, und nach der Voraussetzung die einzige ist, welche die Statüe zu machen gelernt hat. Der physischen Gründe nicht zu gedenken *).

Ich habe also Grund zu glauben, daß der einzige Gedanke, welcher entstund, sein Daseyn behalten könne; aber weil er der einzige ist, so kann ihn die Seele mit keinem andern vergleichen. Er ist folglich weder wahr noch falsch.

Die Wahrheit in unsern Gedanken macht daher das wesentliche unsrer Begriffe nicht aus; sondern ist nur eine Eigenschaft derselben, die wir alsdann erst wahrnehmen, wenn wir zwo oder mehrere Ideen mit einander vergleichen. Und da die Vergleichung oder die Gegeneinanderhaltung der Begriffe den Grund zu einem Urtheile hergiebt; so können wir diese Eigenschaft an unsern Gedanken nicht eher erkennen, als bis dieses Urtheil vorher ist gebildet wor-

*) Man sehe sie in Platners Anthropologie, und in der Dissert. de vi corporis in memoria.

worden *). Denn es ist ein Unterschied unter der Verbindung zwoer Ideen, und unter der Wahrheit dieser Verbindung. So bald wir es denken, daß Wahrheit in dieser Verbindung vorhanden sey, so entsteht der Beyfall. Wüßten wir dahero nur was diesen bestimmt, so würden wir vielleicht das Gesuchte gefunden haben. Aber hier stoßen wir zugleich auf den schweresten Punkt, und auf eine Materie, in welcher gewagte Schritte um destomehr Prüfung und Nachsicht verdienen, je ungebahnter die Laufbahn ist, die wir betreten. Wir wollen sehn, mit welchem Glücke wir uns hindurch arbeiten.

Wenn wir wohl auf uns selbst Acht haben, indem die Handlung des Beyfalls in uns vorgeht, so werden wir finden, daß der Beyfall mit der Wahrheit dieß gemein hat, daß eine einzige Idee nicht geschickt ist, denselben hervor zu bringen. Ich sehe dieses Papier, diese Feder, diese Züge, aber die Handlung des Beyfalls fühle ich nicht. Ich sage hingegen: dieses Papier ist weiß, und ich glaube recht zu haben, es erfolgt der Beyfall. Hier sind drey Ideen.

*) Helvetius Discurs über den Geist. Discurs 1. Kap. 1.

Ideen. Zwo derselben giengen durch die äußere Empfindung in die Seele, die dritte that sie hinzu. Wenn ich von dem Pater Millot lese, daß er behauptet habe: Es sey nützlicher die Menschen als die Bücher zu studieren, so gebe ich ihm Beyfall. Die einzelnen Ideen vom Menschen, Büchern u. s. w. lagen schon in der Seele, sie hatte sie durch die innere oder äusſere Empfindung erhalten, nur die Verbindungs-Idee thut sie hinzu. Und diese Handlung scheint willkührlich, nämlich die Vergleichung der Ideen, da hingegen die Handlung des Beyfalls nicht mehr in ihrer Freyheit steht; sondern nothwendig erfolgen muß, wenn einmal die Ursache desselben vorhanden ist. Hier würkt also die Seele selbst, und diese Handlung ist merklich unterschieden von jener, wo sie entweder etwas verwirft, oder keins von beyden thut. So viel findet sich bey dem Verwerfen auch, daß dieses nothwendig erfolgt, nachdem die Ursachen desselben sind gesetzt worden. Aber die Seele sieht in diesem Falle anders aus, oder, damit ich nicht die Schwachen durch diesen Ausdruck ärgere, sie erhält eine andere Art ihres Daseyns, als in jenem. Und wie denn? Wir wollen sehn, oder wenn man will, fühlen.

Es ist offenbar, daß wir uns in dem Zustande des Beyfallgebens besser befinden, als in dem Zustande des Verwerfens. Wenn wir einen Schriftsteller lesen, der uns an seinem Gegenstande recht viele neue Aussichten zeigt, seine Gedanken Schritt vor Schritt verfolgt und mit unüberwindlichen Gründen befestiget; so wird es gleichsam in verschiedenen Regionen der Seele helle, es ist Etwas in uns befriediget, wir sind besser als vorhin, und es scheint, als dehne sich hier unser Verstand recht weit aus. — Wie soll ich dies nennen? Nicht anders als ein angenehmes Gefühl des Verstandes. Aber, mit dem Verstande fühlen? —— Wie hart! — Ja freylich hart; aber es ist doch nun einmal so. Wenigstens weis ich das Gesagte durch keinen andern Ausdruck zu bezeichnen. Man denke die Sache, wenn das Zeichen nicht passen sollte. Und dieses angenehme Gefühl, woher? Ich antworte, aus dem natürlichen Hange der Seele, den Bedürfnissen ihres Verstandes abzuhelfen, wenn derselbe würklich befriediget wird. Aber, woher dieser Hang der Seele? *) — Was für Bedürf-

*) Aristoteles hat schon angemerkt, daß wir einen Trieb zu gewissen Handlungen und Ausübungen natür-

Bedürfnisse ihres Verstandes? — Und wie werden diese befriediget? — Was das erste betrifft *), so habe ich nicht Ursach dasselbe weiter als ein Grundfaktum hier anzunehmen, von dessen Gewißheit unsre Erfahrung uns überzeuget. So wie wir bey Körpern, die Schwere oder Attraction als solche Grundfacta annehmen, und größern Genies es überlassen in ihre Geheimnisse tiefer einzudringen **). Bey allen findet sich derselbe, so wie jedweder Magen hungert oder durstet, nur aber nicht im gleichen Grade. Dieser wird

natürlicher Kräfte haben, ob wir gleich nicht immer ihre Absicht erreichen. Περι πολλα σπȣδην ποιησαμεθα ἀν και εἰ μηδεμιαν ἐπιφερει ἡδονην — Εἰ δ᾽ ἐξ ἀναγκης ἑπονται τȣτοις ἡδοναι, ȣ̓δεν διαφερει. ἑλοιμεθα γαρ αν ταυτα, και εἰ μη γενοιτ᾽ ἀν απ᾽ ἀυτων ἡδονη. Ethic. Nicom. B. 10. Cap. 3.

*) Fast hätte ich Lust, diesen Hang der Seele aus den zwey Principien, dem Triebe zur Ruhe und dem Grundtriebe zur Thätigkeit, oder aus der Erde und dem Elementarfeuer zu erklären, welches doch eigentlich nur die zwey Principia aller Dinge sind, wofern die Erde nicht blos das Vehiculum des letztern ist. — Doch damit es nicht das Ansehn haben möge, als wollte man die Seele sublimiren, oder an ihr einen Hochverrath begehn, so sey hiermit dieses durchstrichen. —

**) Man sehe die Beyträge zur allgemeinen Naturlehre, Erfurt 1773.

durch den größern oder kleinern Grad des Hasses gegen die Langeweile, oder durch das Maaß des Grundtriebes sich zu erweitern bestimmt. So wie die Natur überhaupt den Menschen unter die Aufsicht des Schmerzens und des Vergnügens gab; so richtete sie die Seele und insbesondere den Verstand desselben dergestalt ein, daß sie ihm das, was man Irrthum nennet, als Irrthum nicht gedenkbar machte, mit dem Zweifel und Ungewißheit, besonders in Sachen, die nahe an unser Selbst angränzen, ein unangenehmes Gefühl, und mit dem was für uns Wahrheit seyn sollte, Vergnügen verband. Und hier hab ich zugleich die zwote Frage beantwortet. Nur so viel muß ich noch anmerken, daß der kleinste Verstand, die kleinste Summe von Bedürfnissen, mithin den schwächsten Grad des Hangs zu seiner Erweiterung haben müsse, welcher folglich auch am leichtesten zu befriedigen. So wie etwa ein mit Magnet bestrichner Stahl aufhört seine anziehende Kraft weiter zu beweisen, wenn ihm wenige Nadeln zu seiner Saturation sind gegeben worden. Im Grunde aber wird er für sich zufriedener und also glücklicher seyn, als der große Dencker, der mit seinen Kenntnissen die Bedürfnisse seines Verstandes

standes häuft, die er nicht so bald befriedigen kann, als er sie fühlt. —

Die dritte Frage ist die schwerste. Wir wollen sie durch gleichvielbedeutende Zeichen anders so ausdrücken: Wie kann in der Denkkraft der Seele ein angenehmes Gefühl entstehen? Kurz könnte ich diese Frage so beantworten: wenn alle ihre Vorstellungen wohl unter einander harmoniren, wenn Uebereinstimmung da ist, wenn die Sache denkbar ist u. s. w. Allein ich glaube, das ist gerade dasjenige, wornach gefragt wird, und ich kann nicht verlangen, daß jedermann mit dieser Beantwortung zufrieden seyn soll. Wie sehr wünschte ich jetzo, daß ich mit dem Search Seelenorganen annehmen könnte *), wie leicht würde mir alsdann nicht die Entscheidung fallen? Allein, wenn ich mich ein wenig umsehe, so finde ich, daß die Einbildungskraft alles dasjenige verrichtet, wozu Search seine Seelenorganen bestimmt. Diese ist, wenn man mir nur den Ausdruck erlaubt, der Körper der Seele. Durch Hülfe derselben schauet die Seele ihre Gedanken an, sieht ihre Empfindungen noch einmal

*) Search L. N. Siebentes Kap. S. 302. 303. 309. Achtes Kap. S. 313. 318. f.

in der Nähe, und führt durch dieselbe mit sich selbst ein Gespräch. — Man hat sie zu dem niedern Erkenntnißvermögen der Seele gerechnet. Sie gehört auch dahin, wenn man unter diesem Erkenntnißvermögen alles das versteht, wodurch der Seele Begriffe zugeführt werden. Aber wenn man unter der Imagination nur dasjenige Vermögen der Seele versteht, welches die ehedem gehabten Empfindungen wieder hervor bringt, oder bey Gelegenheit der einen Idee, die übrigen wieder hervor ruft, die ehedem zugleich da waren: so glaube ich, daß man hier ihr Gebiete so lange einschränkt, und sehe mich daher genöthiget, mit Grund von der gewöhnlichen Bedeutung abzugehn. Sie verrichtet noch einen Dienst mehr als diesen, welcher darinn besteht, daß sie die materiellen Ideen zuerst auffaßt, und sodann erst der Seele dieselben überliefert. Es scheint hier die letzte Station der materiellen Idee zu seyn. Um dieses zu beweisen, will ich mich jetzo nicht auf Bemerkungen des innern Gefühls berufen, welches einen jeden leicht überführen wird; sondern nur den einzigen Grund anführen, daß man sonst unmöglich begreifen kann, wie sie ehedem gehabte Ideen wieder hervorbringen und

verbin-

verbinden kann, wenn sie diese nicht eher gehabt hat und eher noch, wenigstens unsrer Vorstellung nach, als die Seele selbst. Sagt man: die Seele bringt diese Vorstellungen wieder hervor; so will ich nicht durch Schwierigkeiten antworten, die man dadurch ohne Noth häuft, auch nicht gedenken, daß man dies zu behaupten, weiter gar keinen Grund hat, als weil man es so gelernt hat; sondern mich bloß auf solche Vorstellungen berufen, die oft wider unsern Willen vorgebracht werden — wo kamen diese in die Einbildungskraft, wenn sie nicht erst durch sie hindurch gegangen wären? — Es wird dieses zu einer besondern Abhandlung Gelegenheit geben. Hier aber konnte ich es nicht ganz übergehn, damit es nicht das Ansehn haben möchte, als ändre ich den Redegebrauch zur Begünstigung meiner Grundsätze. Schon Search hat der Einbildungskraft ein großes Ansehn in dem Geschäfte des Denkens beygelegt. Die Einbildungskraft, sagt er, bewürkt die meisten unsrer Handlungen, und dient uns beständig bey allen Vorfällen des Lebens, welche der Verstand empfiehlt, deren Ausführung aber die von selbst und aus Gewohnheit erfolgende Erweckung der Ideen verursacht und bestimmt.

Der Einbildungskraft gehört alle die Erfahrenheit zu, die wir in irgend einer Kunst oder Geschicklichkeit besitzen: auch selbst keine Wissenschaft kann uns ohne dieselbe nützlich werden; denn das gehörige Verfahren mit unsern Gedanken, und die schickliche Anwendung unsrer Untersuchungen, ist immer eine Art von Kunst *).

Wir haben es oben behauptet, und wie es mir deucht, bewiesen, daß alle unsre Perceptionen Würkungen oder Veränderungen in der Seele sind. Wir haben ferner angenommen, daß alle unsre Ideen zuerst von der Einbildungskraft aufgefaßt werden. Da nun keine Würkung in ein Objectumdistans möglich, und keine Veränderung durch einen Sprung und ohne die Mittelzustände durchlauffen zu haben, bis sie an den Ort ihrer Bestimmung kommt, durch die Natur hervorgebracht werden kann **): so müssen auch unsre Ideen auf eben diese Art zu dem Sitze des Bewustseyns gelangen. Denn dieser liegt nicht am Ende unsrer äußerlichen Organen. Nun aber sehe ich nicht wie dieses möglich seyn sollte, wenn wir nicht annehmen, daß in der Imagina-

*) L. N. zwölftes Kapitel §. 5.

**) Moses Mendelsohns Phädon.

gination gewisse Organen vorhanden sind, durch deren Spiel und Bewegung die Idee bis zum Sitze der Perception fortgeführt wird. Und wenn die letzte Bewegung in dem Organe der Imagination nicht bis an die Seele unmittelbar reicht, so ist es unmöglich, daß das Bewußtseyn des Verstandes erfolgen kann. Und diese letzte Bewegung ist von Seiten der organisirten Einbildungskraft ein Berühren, und von Seiten der Seele ein Gefühl *). Und da

*) Anmerkung. Da ich hier an die Stelle der Seelenorganen des Search, eine organisirte Einbildungskraft setze; so habe ich so gut Ursach wie er, um das Aergerniß zu vermeiden, welches man hieran nehmen möchte, mich über das Wort Seele zu erklären. Ich will es mit seinen eignen Worten thun, und sie nur da ändern, wo ich es vor nöthig halte. „Es ist nöthig anzumerken, daß das Wort Seele in unsrer gewöhnlichen Sprache ein zweydeutiger Ausdruck ist: denn wir nehmen an, daß unsre Kenntnisse von allen Arten in der Seele enthalten seyn, und doch reden wir von Zufällen, die gewisse besondre Dinge, von denen wir vorher nichts wußten, unsrer Seele zubringen: wenn das Wort Seele in beyden Ausdrücken einerley bedeutete, so wäre es thöricht zu sagen, daß der Seele etwas zugeführt werde, was schon in derselben wäre. Folglich ist die Seele hier, in der philosophischen Bedeutung des Worts, der Theil von uns, welcher handelt und wahrnimmt, oder wie Cicero es ausdrückt, welcher will, lebt und

da ein jedes Gefühl entweder gleichgültig, oder angenehm, oder verdrießlich ist; so können wir dieses

und Vermögen besitzt; und dieser Seele schreibe ich keine Organisation zu, denn ich stelle mir die Wahrnehmung als etwas vor, das auf Einmal ist, unveränderlich und augenblicklich; sie geht nicht von einem Orte zum andern fort, so wie der Einfluß der Gegenstände von Röhre zu Röhre durch unsre Organen fortgeschickt wird. — Ob nun diese Seele im philosophischen Verstande ein zusammengesetztes Ding, oder eine einfache Substanz, materiell oder immateriell sey, das hab ich bis jetzt noch nicht untersucht. —

(Ich vor mein Theil habe auch nicht Lust es zu untersuchen, theils weil ich glaube, daß der Vortheil so gar groß nicht ist, den die Philosophie dadurch erhalten würde, wenn es entschieden wäre, daß die Seele einfach, theils weil ich glaube, daß die Sache nicht nur vor jetzo zur Entscheidung noch nicht reif ist, sondern auch wohl schwerlich jemals reif werden dürfte. S. Riedels Phil. Bibl. Erst. Stück. Seit. 99.)

Aber öfters gebrauchen wir das Wort Seele in der gemeinen Bedeutung für das Behältniß unsrer Ideen. Z. E. wenn wir davon reden, Vorrath von Kenntnissen in der Seele zu sammlen, oder die Seele mit Gelehrsamkeit zu bereichern, sie mit Vollkommenheit zu zieren; Denn dieser Vorrath, diese Schätze, sind wahrlich nicht in der Seele, von der ich eben vorher geredet habe, sonst müßten wir sie würklich die ganze Zeit über, da sie unser bleiben, wahrnehmen; allein ich fordre einen jeden Menschen auf, ob er im Stande ist, mit der äußersten Anstrengung, nur den tausendsten

dieses auch hier annehmen. Eine einzelne Idee, ohne Rücksicht auf ihre Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit, würkt ein gleichgültiges Gefühl, und hat nur in so fern etwas angenehmes, weil bey ihrer Gegenwart die Seele nicht ganz und gar der langen Weile ausgesetzt ist. Daher spricht man auch bey derselben nicht vom Beyfall. Es ist eine einfache Schwingung einer Fiber, so wie die Angabe eines einzelnen Tons auf einem Instrumente das Gehör weder auf eine angenehme noch unangenehme Art rührt. Eben dieses gleichgültige Gefühl bleibt noch immer, wenn gleich der Seele mehrere Ideen vorschweben, aber die sie nicht als ein Ganzes,

sten Theil von allen den Kenntnissen, die er im Vorrathe liegen hat, in der Seele aufzuruffen; wo steckt denn nun der Vorrath von Kenntnissen, welche schlafend und unwahrgenommen ruhn? — Ich antworte: in demjenigen Theile, der dem andern die Gegenstände, die er wahr nimmt, an die Hand giebt. Und diesen möchte ich das Behältniß der Ideen nennen. Es enthält wieder Theile, die vermuthlich körperlicher Natur sind, und in Röhren, Faden und Organen ausgetheilt sind. Hier liegt unsre Kenntniß, das heißt unsre Ideen oder die Ursachen unsrer Ideen zum Gebrauche bereit, sie gehn auf eine mechanische Weise von Organen zu Organen fort, bis zu ihrer letzten Würkung, wodurch sie Perceptionen in uns erwecken." S. L. N. Siebentes Kap. §. 6. folg.

Ganzes, sondern als zerstreut da liegend und ohne Verbindung denkt. So etwa wie das Gefühl des Auges ganz gleichgültig ist, wenn es die einzelnen Theile eines Hauses, die Steine, das Holz, den Kalk u. s. w. betrachtet. Zwo oder mehrere Ideen, wenn sie bis zu dem Sitze der Perceptionen geführt worden sind, können den Hang des Verstandes sich zu erweitern befriedigen, und daher ein angenehmes Gefühl bewürken. Um aber dieses zu anatomiren, sehe ich mich in die Nothwendigkeit versetzt, vorhero über die Art der Fortpflanzung unsrer Ideen mich zu erklären.

Man hat dreyerley Erklärungsarten von der Fortpflanzung der Begriffe. Einige nehmen den Nervensaft als das Vehiculum derselben an, andre die Schwingungen gespannter Fibern, noch andre beydes zugleich. Und diejenigen, welche dem Fibernsysteme zugethan sind, nehmen entweder vor jede Idee eine besondre Fiber an, oder nur nach den fünf äußerlichen Organen. Das erste erklärt das nicht was es erklären soll. Denn da der Nervensaft aus dem Blute erst im Gehirne abgeschieden wird, so kann man eher annehmen, daß er das Vehiculum der Lebensgeister sey, wodurch die Seele vorwärts auf ihre Ideen

würkt,

würkt, als glauben, daß ihr durch denselben Ideen könnten zugeführt werden. Das zweyte macht zwar den Zugang der Ideen zu dem Sitze der Perception begreiflich, aber die Hervorbringung einer Idee, deren Gegenstand abwesend ist, sieht man daraus nicht ein. Das dritte ist deswegen unwahrscheinlich, weil man annimmt, daß durch die Erschütterung der Fibern, der Nervensaft bis zum Gehirne fortgetrieben werde, und die Ideen mit dahin nehme; welches aber aus dem zuerst angeführten Grunde nicht statt finden kann. Ich habe daher geglaubt durch folgende Erklärung diesen Schwierigkeiten abzuhelfen.

Nämlich, es ist offenbar, daß wir unsre Ideen aus einem doppelten Gesichtspunkte betrachten müssen. Einmal, wie sie der Seele zugeführt werden, wenn ihr Gegenstand gegenwärtig, unmittelbar auf den Körper würkt, und so dann, wie sie wieder könne erneuert werden, wenn ihr Gegenstand abwesend und nicht in den Körper würkt. Das erste wird durch das Fibernsystem am besten so erklärt: Die materielle Idee wird durch die Schwingung der Fiber, die dadurch ist erregt worden, bis zur Einbildungskraft, und von da aus zum Sitze der Perception gebracht.

Diese-

Diejenigen, welche nicht Lust haben dieser Hypothese beyzutreten, weil ihnen die Natur der Fibern entgegen zu seyn scheint, als welche nur schlaff und nicht gespannt im menschlichen Körper da liegen sollen, und daß mithin durch selbige keine zitternde Bewegung möglich sey, die mögen es mit dem Erfinder derselben ausmachen, oder es bedenken, daß von einem todten Körper auf einem beseelten, in diesem Falle kein Schluß zu machen sey*).

Betrachten wir unsre Ideen aus dem andern Gesichtspunkte, so ist wieder klar, daß sie

*) D. Hartley sagt, daß die Nerven dichte Faden wären, ohne hohl oder mit einer flüßigen Materie angefüllt zu seyn, daß sie aber mit Aether auf allen Seiten umgeben wären, welches ein feines, sehr bewegliches und elastisches flüßiges Wesen ist, das alle Körper, selbst die festen, durchdringt. Daß die Nerven beständig gespannt lägen, wie die Saiten auf einem Klaviere, und daß sie wie diese zitterten und vibrirten, wenn sie an einem Ende noch so leise berührt würden, wodurch der herum liegende Aether ebenfalls in Bewegung gesetzt würde. Daß diese Schwingung des Aethers, welche er Empfindungs-Schwingungen nennt, Vorstellungen in der Seele hervorbrächten, und zu derselben Zeit den Aether, der um den musculösen Fibern liegt, in Bewegung setzten, und daß diese Bewegungen, welche er Bewegungs-Schwingungen nennt, jene Fibern zum Schwingen und zur Fortpflanzung der Bewegung bis an das Ende der Fiber brächte. L. N. Kap. III. §. 2.

sie durch diesen Weg nicht entstehn könne; weil die Ursache nicht vorhanden ist. Die Seele muß in diesem Falle vorwärts auf ihre Organen würken, damit diese hinwiederum ruckwärts, auf den Sitz der Perception würken könne. Es muß diejenige Schwingung wieder hervorgebracht werden, wodurch zum erstenmale die Idee zuwege gebracht wurde, die die Seele jetzo sucht. Denn man wird doch wohl nicht im Ernste glauben, daß die Seele oder ihre Einbildungskraft das Behältniß ihrer Ideen sey, und daß sie, wie aus einem Büchersaale, bald diese bald jene Idee nach Belieben heraus nehme. Wir haben es schon oben angemerkt, daß, wenn man von einem Vorrathe von Kenntnissen spricht, dieses eigentlich und der Natur der Sache nach weiter nichts als die Fähigkeit und Leichtigkeit anzeige, die Ursachen unsrer Ideen, welche in uns zum Gebrauche bereit liegen, würken zu lassen. Nun soll nach der Voraussetzung dieses nicht durch eine äußerliche Ursache geschehn, mithin muß die Seele selbst auf die Organen, welche hierzu bereit liegen, würken. Durch einen Sprung ist es nicht möglich, und das bloße Wollen ist hier auch nicht hinreichend. Es scheint daher, daß sie dieses durch den Nervensaft, als

durch das Vehiculum der Lebensgeister, bewürke. Diesen sendet sie mit vorzüglicher Stärke zu demjenigen Organ, durch den sie zum erstenmale die verlangte Idee bekam. Die Schwingung wird angefangen und das Spiel der Fibern erneuert, und die Idee wieder denkbar. — Ich habe Ursache diese Vermuthung, denn sie soll nichts mehr und nichts weniger als Vermuthung seyn, einiger Maßen zu rechtfertigen. Die Erfahrung lehrt, daß, wenn wir eine Idee wieder erneuern wollen, deren Gegenstand abwesend ist, wir just denjenigen Organ wieder anstrengen, durch welchen wir ehedem diese Idee bekamen. So stellet man sich seinen abwesenden Freund nicht mit den Lippen oder mit dem Ohre vor; sondern das Auge wird vorzüglich dabey angestrengt, oder doch derjenige Nerve, welcher aus der Einbildungskraft zunächst nach dem Auge hinläuft. Eben so wenn man sich auf etwas besinnet, das man in einem Buche gelesen hat, und beym Localgedächtniß. Oder, wenn man recht scharf einen Gegenstand mit dem Auge betrachtet, so scheint es, als wenn gleichsam die ganze Seele sich hier gesammelt hätte. Der Zufluß der Lebensgeister, ist hier bis zur Ermüdung des gereizten Nervens stark. Und die Idee

hält

hält so lange, als diese Anstrengung dauert, und sie verschwindet, wenn jenes aufhört. Wenn übrigens eine Muthmaßung dadurch wahrscheinlicher wird, wenn aus derselben sich viele wichtige Folgen herleiten lassen, und wenn sie mehr erklärt, als ihr Gegentheil; so glaube ich, daß die meinige hierauf einigen Anspruch machen könne. Hier ist der Ort nicht, weiter hierinne auszuschweifen, und Verständigen braucht man nicht zu sagen, was sie ohnehin schon wissen. Nur so viel muß ich erinnern. Man könnte nämlich einwenden, daß in dieser Vorstellungsart verschiedene Zeiten unterschieden werden müßten, in welchen die Seele diese einzelnen Handlungen unternähme, dieses aber sey der Natur der Sache entgegen. Die Handlung sey augenblicklich, auf einmal und ohne Zeitverlust. Ich antworte: uns scheint diese Handlung augenblicklich zu seyn, weil die Zeittheilchen, die darinne auf einander folgen, in dem Act selbst von uns nicht können bemerkt und unterschieden werden. Wer unterscheidet bey der Fortpflanzung der Lichtstrahlen eine Zeit? und doch müssen sie von einer Gegend zu der andern durchdringen. Oder, mit welcher Geschwindigkeit schießt nicht eine Spinne bis an das äußerste Ende ihres Gewebes,

webes, daß uns öfters schon unmöglich wird mit unsern Auge vom Punkt zu Punkt ihr nachzufolgen, und weil wir nicht im Stande sind, während der Handlung die Stationen anzugeben, so deucht es uns auch, dieses geschähe durch einen Sprung, ohne Zeitverlust und augenblicklich, im Grunde aber ist es nicht also.

Nun können wir den Faden wieder ergreifen, den wir oben verlassen mußten. Wir haben oben gesagt: Zwo oder mehrere Ideen, wenn sie bis zu dem Sitze der Perception geführt worden sind, können den Hang des Verstandes sich zu erweitern befriedigen, und daher ein angenehmes Gefühl bewürken. Wie ist dieses möglich? Die Erweiterung des Verstandes, das Wort in der weitläuftigen Bedeutung genommen, besteht nicht sowohl in der Menge der Ideen, als vielmehr darinne, daß die Seele sich diese mehreren Ideen als ein Ganzes denken kann, in welchen Ordnung, Ableitung und Zusammenhang herrscht. Nun ist vermöge des zweeten Grundsatzes des Wahren klar, daß wir das Beysammenseyn zwoer oder mehrerer Ideen nicht anders denken können, als wenn uns dieselben als solche zugeführt worden sind. Mithin muß der letzte Grund in der Organisation, und insonderheit

in

in dem Spiele der Fibern zu suchen seyn. Man gebe acht, ob man in dem nämlichen Augenblicke, in welchem man die Idee von einem Dreyeck denkt, auch die Idee von einem Quadrate denken könne? Ich fühle es, wenn man nur aufrichtig genug ist, daß die erstere verschwindet, wenn die letztere an ihre Stelle treten will. Beyde Ideen können also nicht durch die nämliche Schwingung der Fiber hervorgebracht werden; oder wenn man annehmen will, daß beyde durch verschiedne Schwingungen verschiedner Fibern erzeuget werden, so wird man es mir verwilligen müssen, daß die Bewegung der einen die Bewegung der andern aufhebt und destruiret. Denn ein vor allemal können wir doch nicht anders denken als auf diese Art. Ich sehe daher keinen weitern Grund, warum widersprechende Ideen, mir widersprechend seyn müssen, und eben deswegen nicht gedenkbar, als eben diesen. Im Gegentheile finden wir, daß andere Ideen als beysammen und als ein ganzer Gedanke von uns zu gleicher Zeit gedacht werden können. So bald ich mir einen Körper denke, so kann ich nicht anders, als seine Figur mir zu gleicher Zeit mit vorstellen. Warum dieses? Ich muthmaße; weil diese Ideen entweder durch

eine Fiber bis zu dem Sitze der Perception gebracht werden können, oder weil, wenn sie durch verschiedne Fibern dahin gehn müssen, beyder ihre Bewegungen beysammen fort dauren können. Hundert Beyspiele können dieses bestätigen, vornehmlich solche, worinne wir die Verhältnisse denken, in welchen die Dinge mit einander stehn, als die Verhältnisse der Zeit, des Raums, des Orts, der Aehnlichkeit, der Gleichheit u. a. m. Man setze nun, daß mehrere Ideen zu gleicher Zeit, oder auch nach und nach, durch die Entwickelung, doch so, daß in diesem Falle die erstern fortdauren und nicht verdrängt werden, durch die gereizten Fibern bis zu dem Sitze des Bewustseyns gebracht werden: so denkt die Seele aus diesen einzelnen Stücken ein Ganzes, einen großen Gedanken, sie traut ihren Empfindungen, weil es nach der gegenwärtigen Einrichtung unmöglich ist, daß Ideen ihr zu gleicher Zeit vorschweben könnten, welche widersprechender Natur wären, sie kann nicht anders als dieser Evidenz nachgeben, sie thut das Urtheil von der Harmonie dieser Ideen hinzu, das heißt: sie giebt Beyfall. Und da dieses von Seiten der Organen ein Berühren, von Seiten der Seele aber ein Gefühl ist; so muß dieses nothwendig

ein angenehmes Gefühl erregen, indem sich die Seele in dem Falle, in Absicht auf den Hang zu der Erweiterung ihres Verstandes befriediget sieht, und folglich besser befindet als zuvor. Wir haben oben den Hang der Seele zu ihrer Erweiterung mit der anziehenden Kraft der Körper verglichen, wovon das Allgemeine der Conatus ist sich mit gewissen Gegenständen zu vereinigen. So lange diese Vereinigung nicht geschehen ist, bleibt die Begierde, und sie hört auf in der Maaße, als diese Vereinigung geschieht. Ich sollte glauben, daß diese Vereinigung auf die angezeigte Art sich erklären lasse. Und so verstehe ich es, wie es zugeht, wenn in unsern Gedanken Harmonie, Uebereinstimmung und Gedenkbarkeit ist. Und das war es was wir suchten, da wir oben nach der Ursache des Beyfalls fragten. Die entgegengesetzte Handlung ist die Handlung des Verwerfens. Die Ursache desselben, ist die entgegengesetzte von der Ursache des Beyfalls, und es kann dieses aus dem vorhergehenden zum Theil schon verstanden werden. Man sagt: widersprechende Dinge kann man nicht denken, weil sie entgegengesetzter Natur sind, und weil sie solche Merkmale an sich haben, die einander aufheben. Und eben diese Ungedenkbarkeit ist die Ursache

des Verwerfens. Wo liegt aber der Grund hievon. Ist er würklich in der Natur der Dinge zu suchen, weil sie widersprechende Grundeigenschaften an sich haben; oder vielmehr in der Einrichtung des Menschen und in seiner gegenwärtigen Organisation? Zuletzt würde dieses auf einen Wortstreit hinaus laufen, wenn man eines von beyden annehmen wollte. Wenn man alles wohl erwägt, so wird man mir es verwilligen, daß es nicht darauf ankommt, ob die Dinge würklich so sind wie wir sie denken, sondern ob wir sie nach unsrer gegenwärtigen Einrichtung als Menschen von der Welt, mit diesen menschlichen Organen, anders zu denken im Stande sind als wir sie würklich denken. Denn so wie es dem Urheber der Natur möglich gewesen ist, mit der Trennung der Theile in einem animalischen Körper den höchsten Grad des Vergnügens zu verbinden, und eine Empfindung, die wir jetzt angenehm nennen, in einer andern Welt schmerzhaft zu machen; so würde es ihm eben so leicht gewesen seyn, das menschliche Auge so einzurichten, daß uns ein von dreyen Linien eingeschlossener Raum wie eine Cirkelfläche erschienen wäre, und wir würden auf unsre Gewißheit in unsrer Erkenntniß eben so stolz gewesen seyn, als wir es jetzo

sind.

sind. Denn wer ist uns denn gut dafür, ob die Dinge nicht noch außer den Eigenschaften, die wir jetzo an ihnen wahrnehmen, nicht noch andere an sich haben, die aber durch keinen von unsern Organen erkannt werden können, sondern wozu etwa ein sechster Sinn nöthig wäre? *) welchen das Feuer einer Lavaterischen Einbildungskraft vielleicht an den verklärten Körpern entdecken könnte. Dem ungeachtet klagen wir unsre Unwissenheit in diesem Stücke nicht an, weil alle Menschen hierinne einerley Schicksal erfahren müssen, und weil das, was wir wissen, zu unsrer Glückseligkeit zureichend ist. Es liegt daher in der Aussage: "die Dinge sind widersprechend,„ nur das, was sie vor unsre Organen sind, sie mögen übrigens in der Natur würklich so seyn oder nicht, darauf kommt hier noch nichts an. Reid hat das erstere längst bewiesen. Die Ursache scheint wie zuvor diese zu seyn: weil entgegengesetzte Ideen als ein Ganzes nicht zu dem Sitze der Perception gelangen können. Die

*) Lock. vom Verstande des Menschen. B. II. Kap. II. §. 3. sagt, wenn wir in der Schöpfung nur vier Sinne bekommen hätten, so würden wir von den Dingen, die für den fünften Sinn gehören, gar keine Begriffe und Kenntnisse haben.

Erschütterung, welche die eine Idee macht in der hierzu bestimmten Fiber, ist die entgegengesetzte von derjenigen, welche die andere erfodert, wenn sie soll gedacht werden können. Die Seele kann mithin solche Ideen niemals vereiniget denken, weil sie niemals als solche zugeführt werden. Und wenn sie sich auch bemühet, durch eine Würkung, welche vorwärts auf ihr Fibern- oder Gedankensystem gerichtet ist, eine mögliche Vereinigung zu stiften, und indem die erstere dauert die entgegengesetzte zu erwecken; so verschwindet jene, so bald diese erwachet. Hätte der Urheber der Natur eine solche Fiber mit in ihr Fibernsystem geleget, wodurch dieses möglich wäre, so würden wir vom Widerspruche nichts wissen. So aber wollte er, daß der Widerspruch für unsern Verstand das seyn sollte, was der Schmerz für unsern Körper ist. Die Klage über Irrthümer ist daher eben so wenig ein Zeichen eines absoluten Uebels in der Natur der Dinge, als es die Klagen über physische Uebel sind. Sie sind Zeichen einer von einer Wahrheit zu der andern fortschreitenden Natur, die an ihrem rechten Orte stehet, und die gehörige Auffoderung hat, ihre Kraft zu äußern. Ferguson sagt daher vortreflich: Der Mensch hat ein durch-

durchdringendes Gefühl seiner Irrthümer und Fehler. Dies ist die Quelle seiner Klagen und seiner Verbesserungen, und ist eine Schönheit in seiner Natur *).

Es wird nunmehro Zeit seyn, daß wir von dem, was wir bis hieher entwickelt haben, auf die Natur des Wahren selbst den Schluß machen. Zu dem Ende wollen wir unsre Gründe noch einmal wiederholen und unter einander ordnen, um sie mit einemmale zu übersehn.

Der Hang der Seele sich zu erweitern, ist bey ihr, als einem denkenden Wesen, ein Grundfaktum. Diesen Hang zu befriedigen, sucht sie den Bedürfnissen ihres Verstandes abzuhelfen. Dieses kann nicht anders als durch Denken erhalten werden. Jeder Gedanke ändert die Seele ab, und giebt ihr eine andere Art ihres Daseyns, und ist folglich ein veränderter Zustand. Diesen kann die Natur nicht durch einen Sprung bewürken, sondern es gehören gewisse Mittelgegenstände darzu, die einander ablösen, so daß zuletzt die Würklichwerdung des letzten begreiflich wird. Daher die Einwürkung der Gegenstände auf einen or-

*) Moralphilosophie. S. 115. nach Herrn Garvens Ausgabe.

des Verwerfens. Wo liegt aber der Grund hievon. Ist er würklich in der Natur der Dinge zu suchen, weil sie widersprechende Grundeigenschaften an sich haben; oder vielmehr in der Einrichtung des Menschen und in seiner gegenwärtigen Organisation? Zuletzt würde dieses auf einen Wortstreit hinaus laufen, wenn man eines von beyden annehmen wollte. Wenn man alles wohl erwägt, so wird man mir es verwilligen, daß es nicht darauf ankommt, ob die Dinge würklich so sind wie wir sie denken, sondern ob wir sie nach unsrer gegenwärtigen Einrichtung als Menschen von der Welt, mit diesen menschlichen Organen, anders zu denken im Stande sind als wir sie würklich denken. Denn so wie es dem Urheber der Natur möglich gewesen ist, mit der Trennung der Theile in einem animalischen Körper den höchsten Grad des Vergnügens zu verbinden, und eine Empfindung, die wir jetzt angenehm nennen, in einer andern Welt schmerzhaft zu machen; so würde es ihm eben so leicht gewesen seyn, das menschliche Auge so einzurichten, daß uns ein von dreyen Linien eingeschlossener Raum wie eine Cirkelfläche erschienen wäre, und wir würden auf unsre Gewißheit in unsrer Erkenntniß eben so stolz gewesen seyn, als wir es jetzo

sind.

sind. Denn wer ist uns denn gut dafür, ob die Dinge nicht noch außer den Eigenschaften, die wir jetzo an ihnen wahrnehmen, nicht noch andere an sich haben, die aber durch keinen von unsern Organen erkannt werden können, sondern wozu etwa ein sechster Sinn nöthig wäre? *) welchen das Feuer einer Lavaterischen Einbildungskraft vielleicht an den verklärten Körpern entdecken könnte. Dem ungeachtet klagen wir unsre Unwissenheit in diesem Stücke nicht an, weil alle Menschen hierinne einerley Schicksal erfahren müssen, und weil das, was wir wissen, zu unsrer Glückseligkeit zureichend ist. Es liegt daher in der Aussage: "die Dinge sind widersprechend," nur das, was sie vor unsre Organen sind, sie mögen übrigens in der Natur würklich so seyn oder nicht, darauf kommt hier noch nichts an. Reid hat das erstere längst bewiesen. Die Ursache scheint wie zuvor diese zu seyn: weil entgegengesetzte Ideen als ein Ganzes nicht zu dem Sitze der Perception gelangen können. Die

*) Lock. vom Verstande des Menschen. B. II. Kap. II. §. 3. sagt, wenn wir in der Schöpfung nur vier Sinne bekommen hätten, so würden wir von den Dingen, die für den fünften Sinn gehören, gar keine Begriffe und Kenntnisse haben.

Erschütterung, welche die eine Idee macht in der hierzu bestimmten Fiber, ist die entgegengesetzte von derjenigen, welche die andere erfodert, wenn sie soll gedacht werden können. Die Seele kann mithin solche Ideen niemals vereiniget denken, weil sie niemals als solche zugeführt werden. Und wenn sie sich auch bemühet, durch eine Würkung, welche vorwärts auf ihr Fibern- oder Gedankensystem gerichtet ist, eine mögliche Vereinigung zu stiften, und indem die erstere dauert die entgegengesetzte zu erwecken; so verschwindet jene, so bald diese erwachet. Hätte der Urheber der Natur eine solche Fiber mit in ihr Fibernsystem geleget, wodurch dieses möglich wäre, so würden wir vom Widerspruche nichts wissen. So aber wollte er, daß der Widerspruch für unsern Verstand das seyn sollte, was der Schmerz für unsern Körper ist. Die Klage über Irrthümer ist daher eben so wenig ein Zeichen eines absoluten Uebels in der Natur der Dinge, als es die Klagen über physische Uebel sind. Sie sind Zeichen einer von einer Wahrheit zu der andern fortschreitenden Natur, die an ihrem rechten Orte stehet, und die gehörige Auffoderung hat, ihre Kraft zu äußern. Ferguson sagt daher vortreflich: Der Mensch hat ein durch-

durchdringendes Gefühl seiner Irrthümer und Fehler. Dies ist die Quelle seiner Klagen und seiner Verbesserungen, und ist eine Schönheit in seiner Natur *).

Es wird nunmehro Zeit seyn, daß wir von dem, was wir bis hieher entwickelt haben, auf die Natur des Wahren selbst den Schluß machen. Zu dem Ende wollen wir unsre Gründe noch einmal wiederholen und unter einander ordnen, um sie mit einemmale zu übersehn.

Der Hang der Seele sich zu erweitern, ist bey ihr, als einem denkenden Wesen, ein Grundfaktum. Diesen Hang zu befriedigen, sucht sie den Bedürfnissen ihres Verstandes abzuhelfen. Dieses kann nicht anders als durch Denken erhalten werden. Jeder Gedanke ändert die Seele ab, und giebt ihr eine andere Art ihres Daseyns, und ist folglich ein veränderter Zustand. Diesen kann die Natur nicht durch einen Sprung bewürken, sondern es gehören gewisse Mittelgegenstände darzu, die einander ablösen, so daß zuletzt die Würklichwerdung des letzten begreiflich wird. Daher die Einwürkung der Gegenstände auf einen or-

*) Moralphilosophie. S. 115. nach Herrn Garvens Ausgabe.

ganisirten Körper, nach dem materiellen Grundsatze. Dann das Spiel der Fibern und die Fortpflanzung dieser Veränderungen durch verschiedene Stationen bis zu der organisirten Einbildungskraft. Dann die Empfindlichkeit, nach dem formellen Grundsatze, die Idee wird so bis zu dem Sitze der Perception fortgetragen. Hier ist von Seiten der Einbildungskraft ein Berühren, und von Seiten des Verstandes ein Gefühl. Es ist gleichgültig, bey der Gegenwart einer einzigen Idee. Es ist angenehm, bey der Gegenwart mehrerer Ideen, die die Seele als einen ganzen Gedanken fassen kann, weil sie durch die Schwingungen einer Fiber oder mehrerer, deren Schwingungen aber einander nicht hindern, zugeführt wurden. Der Hang der Seele sich zu erweitern wird befriediget. Es erfolgt der Beyfall.

Und da nun Wahrheit die Ursache des Beyfalls ist, so seh ich nicht, warum wir nicht sagen sollten, wenn anders alles richtig ist: Wahrheit ist das angenehme Gefühl, aus der Befriedigung des Hangs der Seele sich in Absicht des Verstandes zu erweitern; oder, wenn man lieber will, das angenehme Gefühl aus der Zusammenstimmung der Schwingungen der Fibern im Gehirne. Sie verhält sich zu

dem

dem Hange der Seele, wie Würklichkeit zur Möglichkeit, oder, mit dem berühmten Frankfurter Philosophen zu reden *), sie ist eine positive Bestimmung des Verstandes, und ich darf sagen, die einzige; weil doch die Wahrscheinlichkeit nichts anders, als ein geringerer Grad der Wahrheit ist, und Irrthum allemal, absolut betrachtet, den Verstand negativ bestimmt. Sind nun alle diese Ursachen vorhanden, welche wir zur Wahrheit erfodert haben, so ist es unmöglich, daß ihre Würkung ausbleiben sollte. Mithin ist eine gewisse Nothwendigkeit da, mit welcher wir Etwas, das wir als wahr erkennen, auch dafür halten müssen. Wir können nicht anders, mit dem vortreflichen Feder zu reden, als der Evidenz nachgeben, ob gleich diese Nothwendigkeit die Möglichkeit zu irren nicht aufschließt, wovon wir bald reden müssen. Und so hat Beattie recht, wenn er dasjenige Wahrheit nennt, was die Beschaffenheit meiner Natur mich zu glauben bestimmt; Unwahrheit aber das, was mich die Beschaffenheit meiner Natur verwerfen heißt **), wenn näm-

*) Siehe des Herrn G. R. Darjes Metaphysik. Phil. prim. §. 80.

**) Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit. S. 26.

nämlich die Wahrheit nicht als eine Eigenschaft der Sachen, sondern als Würkung unsers Verstandes angesehn wird. Ueber dieses letztere habe ich noch etwas zu sagen. Ganz diese Materie zu erschöpfen, müßte ich mich freylich zuvor über die Grund- und abgeleiteten Eigenschaften der Dinge erklären. Da aber, so viel ich weis, noch niemand diese Sache besser und gründlicher abgehandelt hat, als der scharfsinnige Herr Prof. Garve in seinen Geschmack- und Markvollen Anmerkungen zu Fergusons Moralphilosophie *), so kann ich mich hier darauf berufen, und denkenden Lesern es überlassen, nach meinen angenommenen Grundsätzen, in Verbindung mit jenen, von selbst den Schluß zu machen. Hier will ich nur zwischen den zwey Begriffen, Wahrheit und Schönheit, die Parallele ziehen, und zeigen, daß, wenn wir von jener sagen müssen, daß sie bloß relativ und also subjectivischer Natur ist, dieses auch von dieser müsse gesagt werden.

Aber, "Welcher Unterschied," sagt Moses Mendelssohn, zwischen diesen beyden Aussprüchen: dieser Gegenstand ist schön, dieser Gegen=

*) Seite 304. folg.

Gegenstand ist wahr *)! und, "wir fühlen nicht mehr so bald wir denken **)." So wahr diese Gedanken in ihrer Verbindung sind, und so widersprechend sie mit meinen Grundsätzen zu seyn scheinen; so sind sie es doch in der That so wenig, daß ich gerade aus den Grundsätzen der Schönheit dieses Weltweisen meine Gedanken beweisen werde. Der ganze Unterschied besteht darinne, daß sich die Schönheit oder das Gefühl des Schönen nicht mit vollkommen deutlichen, und die Wahrheit nicht mit ganz dunkeln Begriffen verträgt, wiewohl das letztere die Schönheit mit der Wahrheit gemein hat. Der Zusammenhang lehrt es, daß hier vom abstracten Denken die Rede ist, und daß die Betrachtung abstracter Wahrheiten nicht geschickt sind, Leidenschaften zu erregen. Und dieses ist mir nicht entgegen. Das Denken in der Bedeutung, wie wir es oben erklärt haben, ist ein wahrhaftes Gefühl; weil wir es nicht denken können, daß wir denken, sondern wir müssen es fühlen. (Hier ist es schwer, gleichvielbedeutende Ausdrücke zu vermeiden.) So muß auch der schöne Gegenstand recht gedacht

*) Philosophische Schriften. Zweyter Brief.

**) Ebendaselbst.

dacht werden, und wir erfodern auch zu diesem Denken keine deutlichen Begriffe, und die Gewohnheit macht es, daß man gar nicht einmal dran denkt, daß man denkt, weil diese Handlung zu einfach ist, und alle Augenblicke vorkommt. So bald wir anfangen dieses Denken zu zergliedern, so würkt die Seele vorwärts auf ihr Gedankensystem, und alsdenn fangen wir an zu raisonniren. Die physischen Ursachen des Raisonnements werde ich zu einer andern Zeit untersuchen.

Schönheit setzt Einheit im Mannigfaltigen voraus. "Die Gleichheit, sagt eben dieser Philosoph, im fünften Briefe, das Einerley im Mannigfaltigen ist ein Eigenthum der schönen Gegenstände. Sie müssen eine Ordnung oder sonst eine Vollkommenheit darbieten, die in die Sinne fällt, und zwar ohne Mühe in die Sinne fällt. Wenn wir eine Schönheit fühlen wollen, so wünscht unsre Seele mit Gemächlichkeit zu genießen. Die Sinne sollen begeistert seyn, und von ihnen soll sich die Lust auf die müßige Vernunft ausbreiten." — Fast eben so bey dem Gefühl des Wahren. Eben darum war die Gegenwart eines einzelnen Begrifs, weder angenehm noch verdrießlich, sondern gleichgültig, und eben darum ist

das Gefühl des Wahren angenehm, weil hier Einheit mit Mannigfaltigkeit verbunden ist, weil hier Ordnung und Zusammenhang zu finden ist. Nur darinne sind sie verschieden, daß diese Stücke bey der letztern nicht wie bey der erstern in die Sinne fallen. Und wenn Schönheit, nach dem Ausspruche aller Weltweisen, in der undeutlichen Vorstellung einer Vollkommenheit besteht, so ist auch dieses bey dem Gefühl des Wahren. Hutcheson sagt *): Das Vergnügen, welches Wissenschaft und allgemeine Lehrsätze begleitet, kann würklich eine Art von Empfindung genennet werden, indem es nothwendiger Weise die Entdeckung eines jeden Satzes begleitet, und sich von der trocknen Erkenntniß selbst dadurch unterscheidet, daß es im Anfange am heftigsten ist; da hingegen die Erkenntniß immer eben dieselbe bleibt. Noch mehr würde diese Vergleichung des Wahren mit dem Schönen gewinnen, wenn ich mit dem Home gleiche Begriffe mit der Schönheit verbände **). Aber ich schlage eine

Stelle

*) Siehe die Untersuchung unsrer Begriffe von Schönheit und Tugend. Dritter Abschnitt. S. 39. 40.

**) Home's Grundsätze der Critik. Th. 1. Kap. 3. S. 316.

Stelle auf, die mir zu meinem Vorhaben bequemer ist, wo er das relativische des Wahren, mit dem relativischen des Schönen verbindet. "Der Unterschied, sagt Home *), zwischen würklichen und scheinbaren Eigenschaften in der Materie scheint nunmehro völlig bestimmt zu seyn. Wir entdecken daß Kälte und Hitze, welche in den Körpern selbst zu existiren scheinen, nichts anders als Würkungen sind, die diese Körper in empfindenden Wesen verursachen. Die Farbe, die uns das Auge als über den Körper verbreitet vorstellt, hat ihr Daseyn nur in der Seele des Zuschauers. Empfindungen von dieser Art, die durch einen Betrug der Sinnen, äußerlichen Gegenständen zugeschrieben werden, nennen wir scheinbare Eigenschaften, indem wir sie würklichen Eigenschaften, der Figur, der Ausdehnung, der Solidität, entgegen setzen, die sich nicht einmal in der Einbildungskraft von den Gegenständen trennen lassen, denen sie zukommen. Dieses führt uns auf die sonderbare Frage, ob die Schönheit eine würkliche, oder nur eine scheinbare Eigenschaft in Gegenständen sey? — Sie ist blos Vorstellung in der Seele, und keine würkliche

*) Ebend. S. 317. folg.

liche Eigenschaft der Körper. Nicht in der Gestalt der Schönen, sondern in dem Auge des Liebhabers.„ — Der Streit, ob die Schönheit subjectivischer oder objectivischer Natur sey, scheint nunmehr entschieden, und man hat sich mehrentheils vor das erstere erklärt. Und hierinne hat die Wahrheit einerley Schicksal mit der Schönheit, sie ist mehr subjectivischer als objectivischer Natur, sie ist nicht so wohl eine Eigenschaft der Gegenstände, die wir eben so **wahr** nennen, wie wir andere **schön** nennen, als vielmehr eine Vorstellung von dem Verhältnisse der Dinge auf uns, sie ist **Relation** auf den, der sie denkt. Ich könnte diese Behauptung unmittelbar aus dem gegebenen Begriffe des **Wahren** beweisen, wenn ich Lust hätte, mit Definitionen aus der Tasche zu spielen. Einige Bemerkungen mögen die Sache erläutern. Im Vorbeygehn bemerke ich nur, daß ich hier von dem concreten Denken des Wahren rede. Man wird es mir ohne Beweis zugeben, daß alles was uns den Gesichtspunkt verrückt, aus dem wir eine Sache betrachten, es auch machen könne, daß wir eben dieselbe Sache mit andern Augen betrachten müssen. Nun sind aber die jedesmaligen Umstände, unter welchen sich die Menschen be-

finden, von der Art, daß sie in Absicht auf ihre Sentiments, von ihren Neigungen, Temperamente, Charakter, Lieblingsideen, Organisation, Genie, Clima, Laune, Erziehung, Regierungsform, Religion und Modephilosopie geleitet werden, und nicht immer, troz manchen schönen und güldenen Regeln der Vernunftlehren, die Richtung ihres Genies ändern können, welche dasselbe durch den mächtigen Einfluß dieser Umstände bekommen hat, auch nicht einmal alsdenn, wenn man gesucht hat das Genie zu ersticken und ihm Fesseln anzulegen. Es wird auch hier noch immer heißen: naturam furca expellas, tamen vsque recurret. Die Menschen theilen sich nach ihrem moralischen Charakter in zwo große Classen. Einige, die durch die Furcht für den Schmerz und aus Eigennuz und Aengstlichkeit zu Handlungen angetrieben werden, und sich eben um deswillen in das Enge zusammenziehen; andere, die das Vergnügen und die angenehmen Empfindungen, die sie sich aus ihren Handlungen weissagen, die Begierde nach Ruhm zu Handlungen antreibt, und die sich eben um deswillen erweitern, und zu der sich erweiternden Classe gehören. Beyde sind in ihrer Denkungsart so verschieden, wie ihre Gesichter. Wenn

wir

wir den letztern die Frage zu beantworten vorlegen wollten: welches die Grundlage von der ganzen Philosophie des Lebens, und insbesondere der Sittenlehre sey? so würde er ohne Zweifel antworten: " Suche die Summe deiner angenehmen Empfindungen so viel als möglich zu vermehren. Da hingegen ein Mensch von der ersten Classe, über diesen seufzen, und ihn nichts mehr als einen Epikuräer schelten wird, und statt dessen die Gemüthsruhe, die er vielleicht in der Gemächlichkeit des Lebens setzt, besonders wenn ihn die gute Natur, mit einer guten Portion Erde und Feuchtigkeit wohl bedacht hat, vor allen Dingen anpreisen wird. Und ein Dritter, dessen Haupt-Charakter aus einer Mischung von beyden besteht, die ganze Sache als einen Wortstreit betrachtet, oder ein Hume *) wird, oder ein Apulejus, der sich es aber auch wieder muß gefallen lassen, daß ihn ein Formey widerlegt, welcher eben so gut wie jener Wahrheit zu sagen glaubt, wenn er spricht: Bemühe dich von einer Vollkommenheit zu der andern fortzuschreiten **). Man verändere bey

*) Siehe die vier Philosophen.

**) Formey sagt: Glückseligkeit ist das beständige Gefühl unsers Fortgangs in der Laufbahn der Besserung,

dem einen das persöhnliche Interesse, und bey dem andern den Punkt, aus welchem er das Vergnügen betrachtet, und sie werden beyde anders denken, und folglich auch anders handeln. Wenn Helvetius die Streiche detailliren will, welche die Eigenliebe uns armen Erdensöhnen unvermerkt zu spielen pflegt; so spricht er: "Man sieht, daß ein jeder Procurator in seiner Studierstube, ein Rath in seinem Cabinet, ein Kaufmann in seiner Schreibestube, ein Officier in seiner Garnison sich einbildet, die ganze Welt beschäftige sich mit dem was ihm wichtig scheint. Welcher Sachwalter ist bey dem Lesen seines Fakti nicht vor Freuden außer sich und sieht solches für viel ernsthafter und wichtiger an, als alle Werke des Fontenelle und aller Philosophen, welche über die Erkenntniß des Herzens und des menschlichen Verstandes geschrieben haben? Die Werke dieser letztern, wird er sagen, sind gut zum Zeitvertreib, aber eitel, und nicht werth daß sie zum Vorwurfe des Studierens

dienen

serung, in der Uebersetzung des Apulejus, welches nicht der platonische Philosoph war, das ich um der Einfältigen willen erinnere; sondern ein ausgerissenes Stück aus dem Werke, welches Bigarrures philosophiques betitelt ist.

dienen sollen. Oder so legte der Verfasser des Werks von der Nachtigall, der Welt sein Buch vor, weil er glaubte, daß er solches der Liebe zum allgemeinen Besten schuldig sey *). So wird nie ein Mensch aus der ersten Classe jemals ein Rabelais, oder ein Buttler, oder ein Schwift, oder ein Voltaire, oder ein Wieland, oder ein Riedel werden. Epoche zu machen und an der Spitze großer Geister zu stehn, ist nicht sowohl ein Werk der Kunst als der Natur.

Doch denen zu gefallen, welche nicht gewohnt sind aus Bemerkungen zu schließen, und denen, aus alle dem was ich gesagt habe, die Folge noch nicht einleuchten will: Ergo ist die Wahrheit nur etwas subjectivisches, muß ich noch einen Grund hinzufügen. Sie mögen es nämlich bedenken, daß unsre Seele in Absicht auf die Erkenntniß des Wahren, doch weiter nichts ist, als was ihr Körper und der ganze Mechanismus ihres Fibernsystems sie seyn läßt. Heißt das was anders, als die Wahrheit ist Relation für den der sie denkt? Man setze, daß die Natur anstatt zweyer Augen uns nur ein einiges, und zwar nicht an dem

 Orte,

*) Discurs über den Geist. Disc. II. Kap. VIII.

Orte, sondern etwa auf der Brust oder in der Mitte der Stirn, oder wie einigen Thieren gegeben hätte, wer will gut dafür seyn, daß wir auf diese Art die Dinge eben so gesehn und gedacht hätten wie jetzo. Man gebe dem Menschen statt der empfindsamen Haut einen Pelz, statt der Finger einen Huf oder eine Klaue, wie verändert wird seine Erkenntniß von den Dingen nicht seyn die auf ihn würken? Warum scheuen einige Thiere verschiedene Speisen, die der Mensch mit viel Geschmack genießet, und andere Thiere das Futter wieder anderer Thiere? Aus keiner andern Ursache, als weil ihre Organen anders gebauet sind als die unsrigen. Man verändre die Mittelursachen, die Luft und das Licht, und sage alsdenn, ob man mit Gewißheit behaupten könne, daß die Dinge in der Welt so sind wie wir sie denken *)? Herr Krantz macht in seiner Beschrei-

*) Von Poitiers wurde ohnlängst geschrieben, daß zu Champuiers 3 Bauern Kinder, nämlich 2 Knaben und 1 Mädchen, von ganz außerordentlicher Leibes-Beschaffenheit befindlich wären. Man macht von ihnen folgende Beschreibung: Sie sind mit weißen Haaren und rothen Augen geboren, die Augenlieder und Braunen sind ebenfalls weiß; aber ihr Gesicht ist äußerst schwach, und kann die heitere Luft nicht vertragen, und sie müssen die Augen

schreibung von Grönland folgende Anmerkung: Nichts, sagt er, hat mich artiger anzusehn gedünkt, als wenn bey heitern warmen und stillen Sommertagen die Kookörnen, oder die zwo Meilen von Godhaab gegen Westen gelegnen Inseln, eine ganz andere Gestalt als sie natürlich haben, vorstellen. Nicht nur sieht man sie, wie durch einen Tubus, weit größer, und alle Steine und die mit Eis angefüllten Ritzen so deutlich, als ob man nahe dabey stünde; sondern, wenn dieses eine Weile gewährt hat, so sehn sie alle wie ein einiges Land aus, und stellen einen Wald oder eine geschorene Baumwand vor. Darauf sieht man sie allerley seltsame Figuren, als Schiffe mit Segeln, Wimpeln und Flaggen, alte Bergschlösser mit ruinirten Thürmen, Storchnestern und hundert dergleichen Dingen vorstellen, welche sich in die Höhe oder Weite ziehn, und so dann verschwinden. Die Luft ist alsdenn zwar still und klar, aber doch wie bey sehr heißem

Augen zumachen, wenn sie den Kopf in die Höhe heben, oder die Augen steif auf einen gewissen Gegenstand richten wollen. Der Ring um den Augapfel und der Augapfel selbst sind rosenfarbig. Eben so werden uns die Blanken Negers beschrieben. Hamb. N. Z. 115. St. 1773.

Wetter, mit subtilen Dünsten angefüllt, durch welche sich, nach meinen Gedanken, wenn sie zwischen dem Auge und den Inseln in einem gehörigen Abstande sich befinden, die Objekte, wie durch ein convexes Glas weit größer vorstellen *). Man setze hinzu, daß unsre Ideen nicht als Kopien oder Bilder von den äußern Gegenständen anzusehn sind, daß die geistige Idee in der Seele keine Idee von dem Objekte selbst, sondern nur von seinen Würkungen und Verhältnissen ist, und sage alsdenn, ob unsre Empfindungen uns die Objekte so vorstellen wie sie sind, oder anders als sie sind? Ob man aus der Vorstellung auf die würklichen Beschaffenheiten der Materie und ihrer Eigenschaften schließen könne**)? Das heißt, ob Wahrheit so wie Schönheit nicht Relation auf den der sie denkt sey? Und hieraus ist zugleich offenbar, wie der Irrthum oder die Möglichkeit zu irren, durch die gegebne Erklärung nicht ausgeschlossen werde. Dinge die in die Sinne fallen, können wir freylich nicht anders denken, als wie wir sie empfinden. Aber wir können mehr oder weniger

*) David Krantz Hist. von Grönland. S. 65.

**) Man lese Platners Anthropologie. Erst. Th. S. 95. §. 315. 316. 323. folg. Ingleichen verdient hier das 7. Kap. des Search nachgesehn zu werden.

weniger aus unsern Empfindungen machen, als in denselben lag. Eine verdorbene Einbildungskraft, ungesunde Organen, und die veränderten Mittelursachen können einzeln, oder zusammengenommen das ihrige dazu beytragen. Unterdessen ist zu merken, daß es ein Widerspruch ist, mit zureichendem Grunde zu irren. Das ist, indem wir irren, halten wir den Irrthum vor Wahrheit. Die mehresten Irrthümer entspringen auch über dies mehr aus dem Raisonnement, als aus der Empfindung, mehr aus der Verbindung solcher Ideen, deren Gegenstände entweder abwesend, oder so beschaffen sind, daß wir sie für sich gar nicht empfinden können, sondern nur ihre Zeichen. Und hier ist die Sprache eine sehr fruchtbare Quelle der Irrthümer. So bald wir es einsehn daß wir geirret haben, so bald sind auch die physischen Ursachen der Nichtgedenkbarkeit des Widersprechenden da, und diese habe ich oben erklärt. Zum Beyspiel: ich suche ein Buch, welches mit einem andern einerley Format und Band u. s. w. hat. Ich ergreife das letztere, und finde, indem ich es aufschlage, daß ich mich geirret habe. Nun ist es mir unmöglich zu glauben, daß dies das nämliche Buch sey, das ich suchte, welches ich doch würde

 gethan

gethan haben, so lange ich es nicht würde aufgeschlagen haben. Wie war dieses aber anders möglich, da die materiellen Ideen vor einander mußten substituiret werden, oder vielmehr gänzlich einerley waren, als daß die geistigen sich nach denselben richten mußten?

Nur noch ein Paar Anmerkungen, und dann genug von der Wahrheit überhaupt.

Ich habe die Wahrheit zwar nicht logisch definirt, denn dieß glaube ich dürfte wohl schwer seyn, so überflüßig es auch übrigens ist, aber doch habe ich sie so erklärt: Sie ist das Angenehme Gefühl aus der Befriedigung des Hangs der Seele, sich in Absicht auf ihren Verstand zu erweitern; oder sie ist das angenehme Gefühl aus der Zusammenstimmung der Schwingungen der Fibern im Gehirn. Hier mögte man sagen, wo ist bey den alltäglichsten Wahrheiten, z. E. daß die Sonne erwärmt, die Eiche Schatten wirft, die Glocke einen Laut von sich giebt, in dem, der dieses denkt, das angenehme Gefühl? Ich antworte: gerade darum, weil uns diese Dinge beständig auf einerley Art erscheinen, so geben sie dem Verstande keine größere Erweiterung, die Gewohnheit hat uns gegen das Gefühl gleichgültig und unaufmerksam gemacht. Aber man versuche

einmal

einmal das Gegentheil von allen diesen zu denken. Z. B. Die Sonne erwärmet nicht, die Eiche wirft keinen Schatten u. s. w. und schließe von dem verdrießlichen Gefühl bey diesen Ausdrücken auf den umgekehrten Fall. Oder man öfne einem Blindgebohrnen, oder einem Tauben, wenn es möglich wäre, auf einmal die Augen und Ohren, und gebe auf das Achtung was bey ihm vorgeht, oder bey uns vorgehn würde, wenn wir uns in diese Stelle fingiren. Daraus, daß wir es nicht merken, folgt nicht, daß es gar nicht vorhanden sey. Ueberhaupt muß man die gegebene Erklärung nicht außer dem Zusammenhange, nach welchem ich darauf gekommen bin, nehmen, und mich nach meiner Absicht erklären, und so hoffe ich, daß viele Scheinwidersprüche, die ich zum Theil mir selbst machen könnte, wenn ich dem denkenden Leser vorgreifen wollte, verschwinden werden, wohin z. B. auch dieser gehört, als wenn aus meinen Grundsätzen folge, daß ich mit dem Helvetius das Denken in ein bloßes Gefühl verwandele. Wenn mich die Gründe, die Helvetius vorträgt, eben so überzeugt hätten, wie sie ihm überzeugend geschienen haben, so würde ich mir kein Bedenken daraus gemacht haben, meine Ueberzeugung zu bekennen, indem

dem es doch wahr ist, daß nach seinem System sich vieles gar wohl erklären läßt, wie ohnlängst der gelehrte Recensent der vermischten phil. Schriften des Herrn Sultzers, in der Frankfurter gelehrten Anzeige mit Recht dieses Urtheil gefällt hat *). So aber wird es die Vergleichung lehren, wohin und wie weit jeder in der Analyse der Seelenkräfte gegangen ist, ob ich gleich gern gestehe, daß ich bisweilen mich gern zu seinen Füßen setze und unter seine Schüler mische.

Das zweyte, was ich anzumerken willens war, ist dieses, daß wir also außer der Empfindung, nach keinem weitern Kennzeichen der Wahrheit fragen können; sie ist das letzte bey welchem wir stehn bleiben müssen, wenn wir unsre Ideen realisiren wollen, und die Erfahrung und Beobachtung über unser inneres Gefühl bestätiget es, daß sich unser Verstand beruhiget, so bald er die Möglichkeit erblickt daß etwas empfunden werden könne. Sie ist das Erste, wenn man nach dem Ursprunge fragt, und bis auf die erste Quelle unsrer Erkenntniß zurück geht. So verstund es Lock wenn er spricht, daß die Grundlage und der Anfang unsrer

*) Siehe N. LXIII.

unsrer gesammten Erkenntniß die Erfahrung sey, daß eine lange Beobachtung über unsern innern und äußern Sinn, alleine dem Verstande Stoff und Vorrath verschaffe *). Als ein Faktum betrachtet, ist dieses so alt als der menschliche Verstand selbst; als Regel betrachtet, wurde sie erst alsdann erfunden, da man anfieng über den Kopf des Menschen zu reflektiren, und da war Aristoteles der Erste nicht der es schon wußte. Sextus Empirikus **), giebt

*) Vom Verstande des Menschen Buch II. Kap. I. §. 2. Ingleichen B. II. Kap. XXXII. §. 5.

**) Hypotypos. B. II. Kap. VI. Εἰ μεν τοι και συγχωρισειε τις τας μεν των κατα φυσιν ἐχοντων φαντασιας, εἰναι πιστας, τας τε των παρα φυσιν διακειμενων ἀπιστους· και οὑτως ἀδυνατος εὑρεθησεται ἡ δια των αἰσθησεων μονων κρισις των ἐκτος ὑποκειμενων. Ἡ ὁρασις γουν και ἡ κατα φυσιν ἐχουσα, τον πυργον, ὁτε μεν στρογγυλον, ὁτε δε τετραγωνον εἰναι λεγει· και ἡ γευσις τα αὐτα σιτια ἐπι μεν των κεκορεσμενων ἀηδη, ἐπι δε των πεινωντων ἡδεα φασιν εἰναι· και ἡ ἀκοη παραπλησιως της αὐτης φωνης νυκτος μεν ὡς ἐυμεγεθους ἀντιλαμβανεται, ἡμερας δε, ἀμαυρας· και ἡ ὀσφρησις ἐπι μεν των πολλων δυσωδη· ἐπι δε των βυρσοδεψων οὐδαμως τα αὐτα εἰναι δοκει. Και ἡ αὐτη ἀφη, εἰσιοντων ἡμων εἰς το βαλανειον, θερμαινεται ὑπο της παραστασος, ἐξιοντων δε ψυχεται. Διοπερ ἐπει και κατα φυσιν ἐχουσαι αἱ αἰσθησεις ἑαυταις μαχονται και ἡ διαφωνία ἐστιν ἀνεπικριτος (ἐπει μη ἐχομεν ὁμολογημενον δι οὑ κρινεσθαι δυνανται) τας αὐτας ἀποριας ἀκολουθειν ἀναγκη — Διοπερ οὐκ ἀν

giebt es als Faktum betrachtet zu, leugnet es aber als Regel. Der Mensch kann, nach seiner Meynung, weder durch die Empfindung, noch durch seinen Verstand, noch durch beydes zugleich wissen, ob Etwas wahr oder nicht wahr ist. Gesetzt, spricht er, daß uns Jemand so viel einräume, daß man zwar solchen Empfindungen (φαντασίαι) nicht trauen könne, welche nicht natürlich sind, so sind die natürlichen Empfindungen wenigstens zuverläßig. Aber auch das nicht; wir können nicht einmal nach unsern äußerlichen Sinnen die Dinge beurtheilen. Denn so erscheint bisweilen, auch im natürlichen Zustande des Gesichts, der nämliche Thurm dem Einen als rund, dem Andern als viereckig. Eben so hören wir einen Laut des Nachts ganz vernehmlich und helle, den wir bey Tage nur schwach und verdumpfen vernehmen. So ist der Geruch in der Werkstatt eines Leder-Bereiters, sehr vielen verdrießlich und unangenehm, ihm selbst aber nicht. Ja so gar auch bey dem Gefühl. Denn wenn wir z. B. in das Bad gehn, so wird es uns schon warm, wenn wir noch zwischen den beyden Thüren stehn,

ἀν εἰη ἀληθες ἰσως το την αἰσθησιν μονην δυνασθαι κρινειν τα ἐκτος ὑποκειμενα.

stehn, wovon die eine in das Balneum und die andere in das Tepidarium *) geht, wenn wir aber heraus gehn, so deuchtet es uns an diesem Orte kalt zu seyn. Da also auch solche Empfindungen, welche der Natur der Dinge gemäß sind, einander widersprechen, und dieser Widerspruch nicht kann beurtheilet werden, weil wir schon das nicht einmal gewiß wissen, wodurch wir ihn beurtheilen können, so müssen nothwendig hierüber Zweifel entstehn. Mithin ist vielleicht das nicht einmal wahr, daß der äußere Sinn die Dinge, die außer uns sind, beurtheilen könne.„ Ferner führt Sextus die Cyrenäischen Weltweisen an, daß sie behaupteten, daß zwar die Menschen einerley Zeichen hätten, wodurch sie einander dem veränderten Zustand ihrer Organen (παθος) zu erkennen gäben, aber deswegen wäre dieser doch nicht einerley. Alle, sagt er, nennen das Weiße, weiß, und das Süße, süß; und doch denken sie dabey nicht einerley. Denn ein jeder ist sich nur seiner eigenen Empfindung bewußt.

Ob

*) Tepidarium habe um der Kürze willen gesagt. Es war ein laulichtes Vorzimmer, ehe man in das Balneum kam, und war zwischen diesem und dem Frigidario, welches παρωστὰς τῶ βαλανεῖω genennet wurde.

Ob aber auf die nämliche Art der Eine, wie der Andere bey dem Anblick der weißen Farbe afficirt werde, kann keiner von Beyden sagen, (weil keiner in dem andern steckt) und die Empfindung des Andern nicht hat u. s. w. *) Wir wollen ihnen noch einen Grund mehr hinzusetzen, wenn sie etwa Gebrauch davon machen wollten. Vielleicht ist der Unterschied der Augen in den menschlichen Gesichtern nicht vergeblich, und nicht blos der Schönheit und Mannigfaltigkeit wegen da — warum färbte die Natur nicht alle Augen schwarz, wenn sie wollte daß Alle auf einerley Art die Welt anschauen sollten. Vielleicht sieht also der Schwarzäugige das Weiße als schwarz, und der Blauäugige als blau an. Sie brauchen zwar einerley Zeichen, wenn sie einerley Sprache reden, aber Jeder empfindet bey dem nämlichen Objekte andere Modificationen. —

Man

*) Siehe das siebente Buch wider die Logiker. Hier sind die Worte: — λευκον μεν γαρ τι και γλυκυ καλουσι κοινως παντες. Κοινον δε λευκον ἠ γλυκυ ουκ ἐχουσιν. Ἑκαςος γαρ του ἰδιου παθους ἀντιλαμβανεται. Το δε εἰ τουτο το παθος ἀπο λευκου ἐγγινεται αὐτω και τω πελας, οὐτ' αὐτος δυναται λεγειν, μη ἀναδεχομενος το ἐκεινου μηδενος δε κοινου παθους περι ἡμας γινομενου, προπετες ἐςι το λεγειν ὁτι το εμοι τοιον φαινομενον, τοιον και τω παρεςωτι φαινεται. κ. τ. λ.

Man wird es dem Skeptiker zugestehn müssen, daß etwas Wahres in seiner Aussage enthalten sey. Dafür aber wird er uns auch zugeben müssen, daß auf der andern Seite vieles falsch, und wenn auch alles zugestanden würde, doch die Folge nicht richtig sey: " Also ist die Empfindung nicht das letzte Kennzeichen der Wahrheit.„

So ist es wahr, daß verschiedene Menschen oft über einerley Gegenstände verschiedentlich urtheilen, und der Grund kann in ihren Empfindungen liegen; weil sie das nämliche Objekt von einer andern Seite, in einer andern Lage, in einer andern Entfernung in Verhältniß auf ihre Organen, und überhaupt unter andern Umständen betrachten. So kann der, dessen Augen nicht in die Ferne sehen können, mit einem Andern in dem nämlichen Orte stehn und einerley Objekt betrachten, und über dasselbe verschiedentlich urtheilen. Aber offenbar falsch ist seine Behauptung, wenn er von einzelnen Fällen, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Umstände, unter welchen sich die Menschen befinden, auf das Ganze schließen will. Hier müßte er uns erst den Satz beweisen, daß Menschen von einerley Organisation, unter einerley Umständen von eben demselben Objekt, andre Empfindun-

gen hätten. Es ist dieses an sich nicht nur unmöglich; sondern wenn auch bey alle dem ein Widerspruch entstehn sollte, so wird es gewiß nur ein bloßer Schein seyn, und wir können ihm in tausend Fällen gegen einen, das Gegentheil aus der Erfahrung zeigen. Es kommt daher darauf an, was man unter natürlichen Empfindungen versteht. Ohne Zweifel soll das το κατα φυσιν des Skeptikers so viel heißen; wo die Organen im gesunden und ordentlichen Zustande sich befinden und keines andern Instrumentes bedürfen. Denn natürlich, kann ich hier so viel heißen, wie alle Menschen empfinden, sonst würde er sich selbst widersprechen; weil eben darüber der Streit geführt wird, ob alle Menschen überein empfinden. Und da behaupten wir denn, daß dieser natürliche Zustand nicht allein hinreichend sey; sondern daß man auch die jedesmaligen Umstände, unter welchen die Menschen sich befinden, mit in Rechnung bringen müsse. So hatte der Skeptiker, als er aus dem Tepidario in das Balneum gieng, zwar immer sein natürliches Gefühl, aber unter veränderten Umständen. So schmeckt ihm sein eigener Wein, nach dem er verschiedene Speisen gegessen hat, immer anders, und sein Gaum

ist

ist in dem besten natürlichen Zustande, nur aber jedes mal unter andern Umständen.

Aber, fährt der Zweifler fort, die Menschen haben nur ein Zeichen, wodurch sie ihre Empfindungen ausdrücken, ob sie aber alle, einer wie der andere auf einerley Art afficirt werden, kann keiner sagen„ — Gut! so kann man auch nicht widersprechen. — Ich sehe doch daß sie auf einerley Art handeln, und sich überein gegen die Dinge betragen die sie empfinden, warum sollte ich vermuthen, daß sie anders afficiret würden? Aber wir wollen einmal die Zeichen weg schmeißen. Was thut der Mahler, wenn er eine Landschaft oder ein Portrait copirt? Er druckt das, was er an dem Originale empfand, auf der Leinwand aus, und wenn er recht copirt, so sagen Andere, der Gegenstand sey getroffen. Woher die Uebereinstimmung? Der Mahler interpretirte seine eigne Empfindung, ohne Sprache, und wir billigen diese Interpretation. Wie wäre dies möglich, wenn die Andern bey dem Anblick des Gemähldes nicht eben so afficirt würden, wenn sie es gegen das Original halten, wie der Künstler, da er seine Empfindung auf die Leinwand trug? In der Musik ist dieses noch augenscheinlicher. Es giebt Tonkünstler, welche

im Alter das Gehör verloren haben; dem unerachtet sagen die, welche ihnen auf die Stimme sehn, daß sie richtig blasen, mithin mußte der Anblick der Noten den Tonkünstler eben so afficiren wie Jene, die seinen angegebenen Ton mit dem Zeichen und ihrem Gehör verglichen. Wollte man es aber so verstehn, daß ein jeder Mensch wegen seiner inviduellen Persönlichkeit anders afficirt werden müßte: so verdient dieser tiefsinnige Unsinn keiner Widerlegung, und macht im Ganzen die Erkenntniß nicht zweifelhaft.

Endlich, alles einstweilen zugegeben, so ist doch die Folge nicht richtig: Weil die Menschen in ihren Empfindungen nicht Eins sind; also können wir nach unsern äußerlichen Sinnen nicht einmal die Dinge beurtheilen. Nur so viel würde nothdürftig folgen: Also können wir Andern ihre Empfindungen, die so verschieden sind, uns nicht zur Richtschnur dienen lassen, wenn wir die Dinge beurtheilen wollen. Wodurch beurtheilet denn der Skeptiker diese Verschiedenheit? Nicht wahr durch seine eigene Empfindung? — Also wird seine eigne äußere Empfindung, wenigstens vor ihn eine Richtschnur seyn müssen, wodurch er die Dinge für sein Theil beurtheilt. — Und so wenig er

die

die Bedürfnisse seines Magens hinweg zweifeln kann, so wenig wird er auch im Stande seyn, die Dinge anders zu denken als er sie empfindet.

Doch der Zweifler setzt noch einen Grund hinzu, welcher vielleicht den größten Schein hat. Der Widerspruch, spricht er, kann deswegen von uns nicht beurtheilet werden, weil wir das nicht einmal gewiß wissen wodurch wir ihn beurtheilen können. — Dies verstehe ich nach dem Sextus so: Um Wahrheit vom Irrthume zu unterscheiden, müßten wir ein Kennzeichen der Wahrheit haben. Wodurch aber kann ich es wissen, ob etwas ein wahres Merkmal der Wahrheit sey, wenn noch nicht ausgemacht ist, ob es Wahrheit gebe und worinne dieselbe besteht? Wir können also niemalen ein sicheres Merkmal des Wahren bestimmen, und folglich nicht beurtheilen, wie Wahrheit vom Irrthume zu unterscheiden sey *). — —

So viel ist wieder wahr: die Wahrheit einer Demonstration oder eines Raisonnements kann nicht durch sich selbst beurtheilt werden. Es müssen gewisse Principien vorhanden seyn, die eher gewesen sind als die Demonstration. Will man aber hier nicht in das Unendliche

*) Sextus Empir. Hypotypos. Kap. IV.

fort gehn, so muß man bey solchen Principien stehn bleiben, welche sich auf Grundfakta der menschlichen Natur gründen, und Grundsätze oder Grundgesetze des Denkens sind. Dies sind solche Voraussetzungen, ohne welche sich der Fortgang des Denkens nicht erklären und begreifen läßt. Bey diesen kann gar keine Demonstration angewendet werden, sie sind vermöge ihrer Natur derselben nicht fähig, weil ich nichts eher setzen kann, und folglich führen sie ihre eigne Evidenz mit sich. Nur der Sophist mag nach Merkmal des Wahren von Merkmaln ins Unendliche fragen, bis er des Fragens müde wird. Nun ist zwar an dem, unsre äussern Empfindungen können uns nur mit Vorstellungen versehen, die vor aller Untersuchung und vor allem Beweise vorher gehn, sie sind nicht geschickt uns die Beweise selbst herzugeben. Aber sie sind doch Grundfakta, aus welchen wir Grundsätze herleiten können, die eben so unleugbar sind als sie selbst. Und dies haben wir gethan mit dem materiellen und formellen Grundsätzen des Wahren. Die Uebereinstimmung mit diesen muß daher ein sicheres Merkmal des Wahren seyn. Und mir deucht, das heißt, man kann außer der Empfindung nach weiter keinen Kennzeichen des Wahren fragen.

Das zweyte Capitel.

Von
den physischen Ursachen des Wahren in der sinnlichen Erkenntniß.

Wenn wir von der sinnlichen Erkenntniß reden, so lassen sich besonders drey Hauptfragen aufwerfen. Was für Begriffe erlangen wir durch die Empfindung? Wie gehn sie durch die Empfindung in die Seele? und wie ist unsre Erkenntniß beschaffen, die wir uns dadurch verschaffen? Die beyden erstern lassen sich nicht wohl von einander trennen, wir werden sie daher auch zusammen untersuchen müssen, und die Beantwortung der letzten wird das Resultat aus den erstern seyn.

Da wir hier blos von den sinnlichen Ideen reden, so ist unleugbar, daß wo keine Nerven sind, auch keine Empfindung seyn könne, und folglich kein sinnlicher Begriff. Dies ist die Ursache warum wir nichts fühlen, wenn eine Mücke über die Nägel an unsern Fingern hin läuft, oder wenn wir unsre Haare abschneiden. Wäre dahero die äußere Haut, womit unser

Körper überzogen ist, so wie die Nägel der Finger eingerichtet, so würden wir wo nicht alle doch gewiß sehr viele Ideen entbehren müssen, deren wir bey der jetzigen Einrichtung unsrer Haut empfänglich sind. Darinne kommen also zwar alle unsre Empfindungen überein, daß sie durch die Nerven erweckt werden; jedoch aber sind sie auch gar sehr von einander unterschieden. Sie lassen sich nach der gemeinen Erfahrung unter fünf Classen bringen, wenn man auf die fünf äußerlichen Organen sieht. Und da würde es zuletzt nur ein Wortstreit seyn, ob man behauptet daß es nur einen Sinn gäbe, nämlich das Gefühl; oder ob man fünf von einander unterschiedene Sinne annimmt: weil das Berühren bey dem Gehör doch ein anderes ist als bey dem Gesichte, und dies wieder ein anderes als bey dem Geruch und Geschmack. Mithin entsteht doch zuletzt eine fünffache Art des Berührens, nach Maasgebung der verschiedenen Einrichtung des Organs und des Nervens, der durch diesen Organ bis in die kleine höchst wunderbare Maschine in dem Gehirne sich erstreckt.

Wir wollen von dem Gesichte den Anfang machen, weil doch dieser Sinn zunächst an die Seele grenzt.

Ein Kind, welches noch nicht gelernt hat seine Organen zu regieren, strengt mehrentheils alle Nerven seines kleinen Körpers ohne Unterschied an, seine Begierden nach einem Gegenstande zu befriedigen. Die junge Seele, die noch nicht mit ihrem Körper sattsam bekannt ist, sendet ohne Unterschied in den einen Organ so viel Lebensgeister wie in den andern. Daher ein Zittern mit ausgestreckten Händen und Füßen, ein aufgesperrter kleiner Mund mit ausgestoßnen Tönen, starre Augen und hohe Röthe der Wangen. Die ganze kleine Maschine wird wieder ruhig, so bald das Kind sich in dem Besitze des geliebten Gegenstandes erblicket. Man gebe dem Kinde den nämlichen Gegenstand mit dem hierzu bestimmten Organ zu mehreren malen zu percipiren, und es wird dadurch die Seele nach und nach gewöhnt zu regieren. Das Auge scheint das erste zu seyn, welches sich öffnet, so bald die Seele durch einen Ton oder Schlag, der durch das Gehör gewürkt wurde, ist erschüttert worden, dann folgt das Greifen oder Berühren mit den Händen, und von da wird der Gegenstand nach dem Munde geführt.

Da eine sinnliche Idee weiter nichts ist, als das Bewußtseyn von dem veränderten Zu-

stande unsrer Organen, so wird das Bewußtseyn von dem veränderten Zustande unseres Auges diejenigen Ideen fassen, die durch das Gesicht in die Seele gehn. Die Summe von den veränderten Zuständen, welche bey dem Auge möglich sind, würde also auch die Summe der Begriffe ausmachen, die wir durch das Auge erlangen können. Wie viel müßte derjenige, so diese Berechnung unternehmen wollte, nicht wissen? Was für eine genaue Kenntniß von dem Baue des Auges und von dem Sehnerven? Was für eine weitläuftige Einsicht in die Beschaffenheit der Lichtstrahlen, ihre Abwechselung, Verbindung und mannichfaltigen Würkungen in Verbindung mit dem Auge? In der Optik nimmt man z. B. sieben Hauptfarben an. Wie lösen sich diese nach und nach in hundert andere auf? Wer zählt hier die möglichen Nüancen und zeigt ihre Entstehungsart? Dies scheint unerklärbar. Alles was man hier thun kann ist, daß man aus dem Faktis das Allgemeine sammelt, und auf das Mechanische bey dem Sehen den Schluß macht.

Ein geschloßnes Auge hat noch keinen veränderten Zustand erdultet, und man könnte die Fiber dieses noch nicht geöffneten Auges

eine

eine Jungfernfiber nennen. Ein ungebohrnes Kind ist in diesem Zustande. Da nun dies bey Sehenden der Zustand ist, wenn sie sich in einem dunkeln Zimmer befinden, so ist die Dunkelheit oder die Finsterniß eigentlich gar keine Idee, sondern ein Mangel der Bewegung in den Sehnerven, so wie die schwarze Farbe.

So bald sich das Auge vom gesunden Zustande öffnet, so nimmt nun die Bewegung und mit ihr die Veränderung dieses Organs ihren Anfang. Die hierzu vorzüglich nothwendigen Theile sind die Sehnerven, Augenhäute und Augensäfte. Die Sehnerven erstrecken sich von dem Augapfel durch das Gehirn, bis in die so genannte Kammer oder Bette der Gesichtsnerven, wo sie sich nicht weiter verfolgen lassen. An denselben hangt der Augapfel. Unter den Augenhäuten sind besonders merkwürdig, die harte Haut, welche das ganze Auge umgiebt, ihr forderster Theil ist durchsichtig wie ein helles Horn und läßt Strahlen durch. Der übrige Theil ist dunkel. Leeuwenhök theilte sie in hundert andere kleine Häutchen. Die weintraubenförmige Haut ist weit dünner als die vorhergehende. Ihr Fordertheil ist in der Mitte zum Durchgange

der Gesichtsstrahlen durchlöchert, und macht mit dem darzwischen gelegenen Safte den Augapfel, welcher durch denselben verengert und erweitert wird. Der Hintertheil derselben, welcher die netzförmige Haut in sich hält, verhindert den weitern Durchgang der Gesichtsstrahlen. Die netzförmige Haut ist sehr dünne, weich und leicht zerfließend, und einiger Maßen das Mittel zwischen Licht und Dunkel. Sie stellt ein rundes Gefäß vor, von dem ein merklicher Theil abgenommen ist. Sie nimmt die Lichtstrahlen selbst auf, und ist wie ein Gewebe, auf dem das Bild des Gegenstandes vom Auge abgeschildert wird. Die Absicht der Augensäfte ist, die Lichtstrahlen so zu unterbrechen, daß im Grunde des Auges ein Bild von dem Gegenstande, der gesehen wird, abgemahlet werde. Vorzüglich dienet hierzu der Crystallsaft, er ist durchsichtig und dick, auf der Seite hat er eine cirkelrunde Figur, und ist hinten mehr erhaben als vom forn. Er liegt zwischen dem wäßrigen und glasförmigen Safte in der Mitte, daß mithin die Lichtstrahlen aus einer dünnern Materie in eine dickere, und von da aus wieder in eine dünnere durchgehn müssen, welches die Brechung derselben verursachet. Der wäßrige Saft scheint diejenigen

nigen Strahlen, welche bisweilen allzu hitzig zu dem Auge gebracht werden, zu mäßigen. Der glasförmige Saft, macht außerdem, daß er zu der Brechung der Strahlen das seine beyträgt, in Ansehung seiner Größe, eine gehörige Entfernung zwischen dem Crystallsaft und der Netzhaut, und spannet diese in dem gehörigen Umfange aus, welcher erfodert wird zur Abschilderung der Bilder bey vorkommenden Gegenständen.

Die Lichtstrahlen sind das Medium, wodurch wir uns der Gegenstände durch Hülfe der Augen bewust werden *). Sie werden unaufhörlich von den Oberflächen der Körper reflektiret. Sie gehn von jedem Punkte der Körper aus, und kommen endlich durch den Augapfel in das Auge. Hier durchdringen sie die verschiednen Feuchtigkeiten und Augensäfte, und brechen sie nach dem Verhältniß ihrer Dicke.

*) Man hat dreyerley Erklärungsarten. Die Cartesianische, Neutonianische und Neucartesianische oder Eulerische. Cartes glaubte, daß die Lichtstrahlen eben so wie der Schall fortgepflanzt würden. Diese Meynung hat Herr Euler durch neue und eigne Gründe bestätiget. Siehe seine Opuscula varii argum. p. 169. seq. Neuton zog eine Parallele zwischen dem Geruch und Gesicht.

Dicke. Hierdurch werden sie einander genähert, und kommen endlich in einem einzelnen Punkte zusammen. Hinter den Augensäften befindet sich die Netzhaut, auf welcher diese Vereinigung vorgeht. Aus dieser Sammlung der Strahlen entsteht ein heller Punkt, welcher das Bild von dem Gegenstande ist, von welchem die Lichtstrahlen ausgiengen. Dieser Punkt, in welchem sich die Lichtstrahlen vereinigten, ist in beständiger Bewegung, diese wird durch die Sehnerven fortgetragen bis zu den äußersten Aesten derselben, und von da bis zu dem Sitze der Einbildungskraft, welche entweder in der Kammer der Sehnerven, oder doch wenigstens in dieser Region ihren Sitz hat; weil wir es fühlen, daß wir nicht in dem Hintertheile des Kopfs denken, oder uns bewust werden, sondern mehr vorwärts nach der Stirn und dem Auge zu. Und von hieraus wird endlich diese Bewegung bis zu dem Sitze der Perception fortgepflanzt, und erzeugt durch das Berühren ein Gefühl, welches zwar sehr weit von dem körperlichen Gefühl unterschieden ist, aber doch eine Aehnlichkeit mit demselben hat, und dieses heißt Empfindung. Der Verfasser von dem psychologischen Versuche, druckt sich so aus: Man könnte sagen, die Seele be-

rühre

rühre gleichsam einen Gegenstand mit dem Auge, wie sie ihn mit einem Finger oder Stabe berührt.

Da dieses die Entstehunsart und die Mechanik der sinnlichen Ideen ist, die wir durch Hülfe des Auges erhalten; so fragt es sich noch, für welche unsrer Begriffe das Auge eine Empfänglichkeit hat, und was wir uns durch dasselbe für Eigenschaften der Körper bewust werden?

Es ist nicht nöthig anzumerken, daß ein jeder Organ uns von dem Daseyn der Körper, die von unserm Körper wesentlich unterschieden sind, benachrichtige; weil wir sonst, wie Reid behauptet, nicht begreifen können, wie diese Empfindungen als Würkungen in uns entstehen können, wenn die Dinge, die sie verursachen, nicht außer uns wahrhaftig vorhanden wären. Nur von solchen Eigenschaften ist die Rede, welche den Körpern außer ihrem Daseyn zukommen. Die Vorstellungen von diesen Eigenschaften werden vermittelst des sinnlichen Scheins erregt. Dieser schließt in sich die Ausdehnung und Figur der Oberflächen, die scheinbare Größe, Bewegung, Farbe und Entfernung.

Da

Da die Seele eigentlich die Ausdehnung der Oberflächen bey Körpern nicht unmittelbar sieht, sondern nur die Veränderung wahrnimmt, die in dem Auge durch das äußere Objekt gemacht wird; so wird man auch nur sagen müssen, was die Idee der Ausdehnung für das Auge ist. Wir haben oben angemerkt, das von jedem Punkte der Oberfläche der Körper, die Lichtstrahlen ausgehn und sich in dem Auge vereinigen, mithin müssen auch einige von den äußersten Enden oder Aussenseiten dieser Körper ausgehn, und so in dem hellen Punkte auf der Netzhaut, in einem gewissen Abstande von einander erscheinen, doch so, daß von dem einen Ende bis zu dem andern, eben so viele mittlere Punkte sich befinden, als von wie vielen Punkten auf der Oberfläche des Objekts die Lichtstrahlen ausgiengen, durch welche die Punkte der Aussenseiten von dem einen Ende bis zu dem andern, ununterbrochen mit einander verbunden werden. Die Wahrnehmung dieses Abstandes der Aussenpunkte, welche durch andere Zwischen Punkte von einem Ende bis zu dem andern verbunden sind, giebt eine Idee, für welche das Zeichen, Ausdehnung gehört, und die wir als eine Eigenschaft der Körper ansehn, weil wir nicht begreifen, wie

ohne

ohne diese das Auge von den Lichtstrahlen so hat können verändert werden. Das Gefühl bey dieser Veränderung ist weder angenehm noch verdrüßlich, sondern gänzlich gleichgültig, und es scheint diese Idee für das Auge das zu seyn, was für das Gefühl oder die äussere Empfindung die Impenetrabilität der Körper ist. Und da im gegenwärtigen Falle der äußere Körper, wie es scheint, blos als Materie auf unsern Körper würkt, so hätten wir Grund, die Ausdehnung als eine Grundeigenschaft der Körper anzusehn *). Diese Idee bekommt

*) Der vortrefliche Weltweise, der Herr Professor Garve sagt in seinen Anmerkungen zu Fergusons Moralphilosophie S. 306. "Würkt der äußere Körper vermöge seiner besondern Struktur, oder durch ein auf besondere Art eingerichtetes Medium, und auf einen künstlich zusammengesetzten Theil unsers Körpers: so entsteht daraus die Perception der abgeleiteten Eigenschaften.„ Indem ich dies aufschlug, so dachte ich, sollte wohl, wenn dies die Probe von abgeleiteten Eigenschaften ist, die Ausdehnung unter die ursprünglichen und Grundeigenschaften der Körper gehören, da diese Idee durch einen so künstlich zusammengesetzten Theil wie das Auge ist, in die Seele geht? Gleichwohl hatte ich andere Gründe, die mich überzeugten, daß dies gerade die einzige Grundeigenschaft der Körper ist, und erklärte daher das künstlich zusammengesetzte so, daß

bekommt einen andern Namen, wenn sie durch das Gefühl wahrgenommen wird. Dort heißt sie Härte, oder Dichtigkeit oder Undurchdringlichkeit. Sie verwandelt sich in andere und wird Figur genannt, wenn die Seele insbesondere das Verhältniß und den Abstand der Aussenpunkte gegeneinander wahrnimmt. Wenn die Lichtstrahlen sich allenthalben gleich reflektiren, so heißt diese Empfindung ebene Figur. Reflektirt das Objekt das Licht so, daß die äußersten Punkte von dem Mittelpunkte alle gleich weit abstehn, und die Linien, die vom Mittelpunkte nach den äußersten Ende können gezogen werden, gleich groß sind, so ist das Zeichen für diese Empfindung eine runde Fläche. Wenn die Lichtstrahlen, die von dem Mittelpunkte nach den äußersten Enden gehn, allmählig sich zu verlieren scheinen, so entsteht der Begriff von einer Kugel, welches aber gewisser Maßen ein gefolgerter Begriff zu seyn scheint, weil das Auge niemals die ganze Kugel auf einmal sieht: sondern nur einen

es dem natürlichen entgegen gesetzt wäre, und der Widerspruch fiel nunmehro weg. Sollte ich mich hierinne geirret haben; so bin ich überzeugt, daß Herr Garve eben so leicht verzeihen als ich irren kann.

nen Theil ihrer Oberfläche. Die Seele interpretirt sich aber hier ihre übrigen Empfindungen von diesem Objekte, nach der gegenwärtigen Empfindung. Dieses sind Zusammensetzungen und Modificationen von der ersten Idee, und werden daher, wenn wir sie als Eigenschaften der Objekte betrachten, für abgeleitete Eigenschaften müssen gehalten werden, zumal da das Objekt nicht blos als Materie, sondern durch seine besondere Struktur auf den Organ würkt.

Das Gefühl dieser Empfindungen kann bisweilen angenehm, bisweilen verdrüßlich oder auch gleichgültig seyn, und ist daher geschickt Leidenschaften zu erregen *). Ein durch die Kunst angelegter Garten giebt dem Auge eine angenehme Empfindung. Ein Wald, der sich von ferne dem Auge wie eine kugelförmig abgeschorne grüne Wand darstellt, erregt ein angenehmes Gefühl in dem Auge. Ich weis die Ursache hievon noch nicht ganz mit Gewißheit anzugeben, woher dieses kommt, insbe-

*) Die Bemerkung vom angenehmen oder unangenehmen Gefühl in unsern Empfindungen ist nicht neu. Sextus sagt schon: των παθων ταμεν ἐςι ἡδεα τα δε αλγεινα τα δε μεταξυ. Siehe das VII. Buch wider die Logiker. S. 411.

sondere bey dem Auge. Daß ein Gefühl da seyn müsse, wenn das Licht auf diesen Organ würkt, ist offenbar; aber es ist dasselbe auch so subtil, daß es beynahe gar nicht bemerkt wird, außer wenn das Licht plötzlich und sehr stark in das Auge fällt, dann ist das Gefühl merklich schmerzhaft. Es ist hier eine beynahe unerforschliche Tiefe. Vielleicht, wenn ein Optiker, die Strahlen, die von einem solchen Objekte, das uns ein angenehmes Gefühl verursacht, zurück prallen, und ihre Brechung in der Verbindung mit dem Fibern unsers Auges untersuchte; so dürfte uns ein und das andere in dieser dunkeln Materie aufgeschlossen werden. Die Idee von Proportion ist ein zusammengesetzter Begriff aus der Idee von Figur und Entfernung der Theile eines Ganzen. Und hieraus entspringt die Idee von der Schönheit eines Gegenstandes, in Absicht auf die Gestalt; Weil die Wahrnehmung der regelmäßigen Verhältniß der Theile eines Ganzen gegen einander, Wohlgefallen und sein Gegentheil Mißfallen erregt. Sollte nun die Figur eine Grundeigenschaft der Körper seyn, so wäre kein Grund vorhanden, warum die Menschen so verschieden sind in ihren Urtheilen von schönen und häßlichen Gestalten. Denn wenn man z. B.

einem Mahler die Aufgabe: ein Christusgesicht zu mahlen, geben wollte; so würde er ohne Zweifel dasjenige Ideal entwerfen, das für ihn, auch vielleicht für seine Nation das schönste ist. Allein man setze, daß man einem gebohrnen Neger die nämliche Aufgabe machte, wie sehr verschieden werden die Produkte nicht seyn?

Die anscheinende Größe wird durch den Raum, den der Gegenstand auf der Netzhaut einnimmt, bestimmt, und nachdem die Veränderung ist, welche die Winkel, die durch die Brechung der Lichtstrahlen gebildet werden, verursachen, nach dem wird der Gegenstand groß oder klein erscheinen. Sind die Winkel stumpf, so wird der Gegenstand groß, sind sie aber spitzig, so wird der Gegenstand klein erscheinen. Fallen aber beyde Strahlen zusammen, so erscheint der Gegenstand als ein einzelner Punkt *). Von dieser Idee ist die Idee der Entfernung nur wenig verschieden. Sie wird durch den Raum, der zwischen zween Körpern befindlich ist, erregt, und kann aus dem obigen leicht verstanden und auf ähnliche Art erklärt werden. Wenn der Gegenstand auf der Netzhaut

*) Siehe den psycholog. Versuch.

seinen Platz verändert, so entsteht der Begrif von der Bewegung.

Die Entstehungsart der Begriffe von den Farben ist die schwerste. Es ist augenscheinlich, daß die Lichtstrahlen diese Ideen verursachen. Man hat daher verschiedene Muthmaßungen angenommen, um aus dieser Sache zu kommen. Bald hat man eine Parallele gezogen zwischen den Farben und zwischen dem Schalle bey dem Ohre, bald eben so viele Fibern angenommen als verschiedene Farben es giebt, bald den Grund in der Verschiedenheit der Bewegung gesucht, welche dem Sehnerven durch die Strahlen mitgetheilet werden. Nach der Eulerischen Theorie entsteht die Farbe, mit welcher ein dunkler Körper erscheint, aus der Spannung und elastischen Kraft der kleinsten Theile des Körpers. Die Lichtstrahlen, welche auf die Theilchen der Körper, die sich in ihrer Oberfläche befinden, auffallen, setzen diese Theilchen in Bewegung und ertheilen denselben einen Reiz, daß sie anfangen zu zittern, und in dem Aether oder durchsichtigen Medio gewisse Schläge oder Stöße hervorbringen, und dadurch radios visiuos bilden, die bis zu dem Auge sich fortpflanzen. Die Theilchen in der Oberfläche der Körper sind gespannten Saiten

ähnlich,

ähnlich, und haben schon von Natur ihre gewisse Disposition, eine zitternde Bewegung hervorzubringen, welche auch würklich erfolgt, so bald sie durch eine ähnliche Bewegung gereizt werden. So lange diese Spannung und die elastische Kraft der Theile nicht verändert wird, so erscheint der Körper in einerley Farbe. Die Verschiedenheit der Farben entsteht so wie die Verschiedenheit der Töne. Eine einfache Farbe hat ihre bestimmte Anzahl von Vibrationen, die in einer gewissen Zeit erfolgen. So wird ein Körper roth erscheinen, wenn die Theilchen seiner Oberfläche einen solchen Grad der Spannung haben, als nöthig ist, wenn sie in einer Secunde so vielmal vibriren sollen, als wie viele Vibrationen zur Hervorbringung dieser Farbe erfodert werden. —

Wir würden also wissen was die Röthe sey, wenn wir die Anzahl dieser Vibrationen bestimmen könnten; aber hieran zweifelt der Erfinder dieser Theorie selbst*). Was nach dieser Angabe die schwarze Farbe sey, läßt sich leicht angeben. Wenn nämlich die Theile des Körpers dergestalt schlaff sind, daß sie gar keine schwingende Bewegung annehmen können.

*) Euleri opuscula var. arg. p. 237. §. CXV.

Sind aber die Theile des Körpers dergestalt mit einander vermischt, daß gespannte zwischen schlaffen Theilen liegen, so entstehn daher unzählige Grade von Licht und Schatten und also mancherley Farben.

Neuton erklärte freylich die Farben aus der Reflexion der Lichtstrahlen. So nannte er einen Körper weiß, wenn er das Licht so wieder zurück wirft, wie er es empfangen hat, ohne es auf irgend eine Art zu modificiren, oder so zu brechen, daß daraus die verschiedenen Farben entstehn können. Diesem aber widerspricht Herr Euler gerade zu; in dem er bey dunkeln Körpern die Reflexion der Strahlen als etwas unmögliches ansieht.

Weil es doch aber einmal aufs Vergleichen angefangen ist; so dächte ich man könnte eben so gut auch eine Vergleichung zwischen dem Geschmack und Gesicht, als zwischen diesem und dem Gehör anstellen. Und hier besinne ich mich, von einem unter den Alten gelesen zu haben, war es Demokrit oder Epikur? ich bin zu bequem nachzuschlagen; daß sie behauptet haben: die Verschiedenheit des Geschmacks, zwischen Bitterkeit, Süßigkeit, Säure u. s. w. habe ihren Grund in der Verschiedenheit der Figuren der Körper, die die

Zunge

Zunge berühren. Ein Körper, dessen Bestandtheile mehrentheils aus spitzigen, pyramidenförmigen Theilen bestünde, würke einen scharfen Geschmack, wie die Salze u. s. w. Wie? wenn man von der Verschiedenheit der Theilchen, die sich in der Oberfläche der Körper befinden und ihrer verschiedenen Figur, entweder auf die Verschiedenheit ihrer Schwingung, die sie in dem Aether verursachen, oder nach der Neutonischen Hypothese, auf die Verschiedenheit der Reflexion der Lichtstrahlen einen Schluß machte? sollte man nicht auf solche Veränderungen im Auge rathen können, die eine angenehme Empfindung erregen, darum weil sie von sphärischen Formen der Körpertheilchen hergekommen sind u. s. w. wenigstens würde man hierdurch so viel gewonnen haben, daß die Ideen von Farben eine Verwandlung der Idee von Figur sey. Ich erkläre mich hier mit Fleiß nicht weiter, weil ich es für nichts weiter als für Muthmaßung ausgebe, der ich aber noch nicht recht trauen kann, indem ich noch nicht untersucht habe, ob sie mehr dem Eulerischen oder Neutonischen System günstig ist, und diese Sache überhaupt in mein gegenwärtiges Vorhaben keinen merklichen Einfluß hat. Betrachtet

man die Farben als Eigenschaften der Körper, so ist offenbar, daß sie zu den abgeleiteten gehören; weil hier die Körper nicht blos als Materie würken, sondern, weil entweder vermöge des Eulerischen Systems durch die besondern Vibrationen ihrer Theile, oder nach dem Neutonischen, durch die Reflexion und Brechung der Lichtstrahlen die Farben entstehn. Es erhellet dieses auch daher, weil in einigen Krankheiten von manchen Personen verschiedene Farben gesehen werden, ob gleich die Gegenstände nicht gegenwärtig sind, und es scheint daher sehr wahrscheinlich zu seyn, daß bey einer andern Einrichtung unsrer Augen, uns die Objekte ganz anders erscheinen würden, als bey der gegenwärtigen. Das Gefühl ist bey denselben gröstentheils angenehm, selten verdrüßlich und fast niemals gleichgültig, und wenn dieses ist, so rührt es mehrentheils von der Gewohnheit her. Wer kann die Sonne am Horizonte, ohne auf eine angenehme Art gerührt zu werden, aufgehen sehn? Man nehme aber in Gedanken die mannichfaltigen Farben hinweg, die sich dem Auge hier darstellen, und sage, ob das Angenehme in dieser Empfindung noch vorhanden seyn werde? Wem ist der Anblick von der Todtenblässe eines

nes

nes Leichnams nicht unangenehm? Oder wer sieht nicht lieber einen hellblauen Horizont, als einen mit dunkeln und schwarzen Wolken bedeckten Himmel? Das Dunkelbraune einer Baumrinde scheint ein gleichgültiges Gefühl zu erregen, ich glaube aber, daß dieses mehr daher rührt, weil uns dieser Gegenstand sehr häufig mit dieser Gestalt erscheint. Doch ist nicht zu leugnen, daß das Gefühl von einigen Farben angenehmer als von andern ist. Und sollte man wohl noch zweifeln, daß also diese Ideen auch geschickt sind Leidenschaften zu erregen, zumal da sie auch hierinne vor das Auge das, was die Töne dem Ohre sind? Der Einfall von einem Farbenklaviere dürfte daher so unrecht nicht gewesen seyn.

Uebrigens verdiente untersucht zu werden, die Natur des Gesichts bey einigen Thieren, welche, wenn es wahr ist, im Dunkeln sehn können, da aus dem Geruch derselben alle ihre Handlungen nicht können erklärt werden, ingleichen das Gesicht derer, welche bey Tage entweder gar nicht, oder doch schwerer als bey Nacht sehn.

Der folgende Sinn ist das Gehör. Man hat angemerkt, daß der Bau dieses Organs einem musikalischen Instrumente sehr ähnlich

ist,

ist, besonders der innere Theil desselben, die zwey beinernen krumgewundnen Hölen, das Labyrinth und die Schnecke. An dieselben schließen sich die Aeste des Gehörnerven als kleine Sehnen an. Der Diameter der Schnecke nimmt gegen die Spitze immer mehr und mehr ab, und die cirkelförmigen Kanäle des Labyrinths sind alle nach gewissen Proportionen eingerichtet, und machen den Organ geschickt die verschiedenen Töne aufzunehmen. Der Gehörgang ist krumm und schräg, steigt anfänglich in die Höhe und hernachmals herunterwärts gebogen. Inwendig wird dieser Gang durch ein dünnes trocknes und durchsichtiges Häutchen, welches an dem beinigten Cirkel anhängt und ausgespannt ist, zugeschlossen. Nahe bey dieser Haut ist eine ziemlich große Höle dem felsichten Beine eingedrückt, worinne sich die Luft befindet, die man die mitgeschaffne heißt. Diesen Lufttheilchen werden eben die Arten der Bewegungen mitgetheilt, welche durch die Körper in der äußern Luft waren gemacht worden. Hierdurch werden in dem Innern des Ohrs eben die nämlichen Luftbewegungen im kleinen nachgeahmt, welche in der Atmosphäre waren *). Durch diesen Sinn erhalten

*) Platners Anthropologie S. 62.

halten wir die Begriffe von Tönen. Sie sind nichts anders als nachgeahmte Bewegungen in dem Innern des Ohrs von den äußern Bewegungen in der Luft, welche durch die Gehörnerven bis zu dem Sitze der Perception fortgetragen werden, wo sich die Seele dieser ihrer Veränderung bewust wird, für welche das Zeichen Schall oder Ton gehört. Es gelangt derselbe durch eine zitternde Bewegung in der Luft zu dem Organ, und man kann sich die Sache etwan so vorstellen. Man hat bemerkt, daß ein Instrument, auf welchem verschiedene Saiten zu gewissen Tönen sind gestimmt worden, ohne daß es berührt wird, den nämlichen Ton von sich giebt, welcher in dem Zimmer durch die Stimme oder das Anschlagen an ein Glas hervorgerufen wird. Die Luft, welche durch das Anschlagen war bewegt worden, pflanzt sich in geraden Linien durch eine zitternde Bewegung fort, bis zu der Saite, die vermöge des Grades ihrer Spannung diese Bewegung aufnehmen und nachahmen konnte. Fast eben so das Ohr. Ob aber eben so viel Fibern im Ohre befindlich sind als Grundtöne es giebt, oder wohl gar so viel, als zwischen diesen Grundtönen Nüancen möglich sind, ist nicht zu bestimmen. Aus dem aber, daß bey

jedem

jedem Schalle eine zitternde Bewegung der Luft da seyn muß, folgt, daß dieses Zittern in verschiedenen Winkeln geschehn müsse. Da nun eine Saite oder Sehne, die nicht scharf gespannt ist, einen tiefen Ton, und eine andere, welche scharf gespannt ist, einen hohen Ton von sich giebt; so können wir annehmen, daß, je höher der Ton ist, desto kleiner ist der Winkel, und je tiefer der Ton ist, desto größer ist der Winkel, welcher durch die zitternde Bewegung in der Luft beschrieben wird. Und eben dies wird in den Lufttheilchen, die sich in dem Innern des Ohrs befinden, nachgeahmt werden müssen. Und hieraus folgt ferner, daß wir durch das Gehör ebenfalls weiter nichts gewahr werden, als das Verhältniß in welchem wir mit den Dingen stehn, die diese Veränderung verursachen.

Vergleichen wir das Gehör mit dem Gesicht, so sind beyde durchaus von einanter unterschieden, so wohl in Absicht auf ihren Mechanismus, als auch in Absicht der Ideen, die durch diese Organen entstehen, und der Art, wie die Seele diese Ideen wieder durch den Gebrauch ihres Körpers zu erkennen giebt. Töne können nicht gesehn und Farben können nicht gehört werden. Der Mahler kann uns

keine Töne mahlen, und der Sänger durch die Modulation seiner Stimme keine Farben beschreiben. Doch scheinen beyde Sinnen sich freundschaftlich zu vereinigen in der Tonkunst. Der Anblick von den Zeichen in der Musik oder Noten, ruft in der Seele die Ideen des Gehörs wieder zurück. Die Seele würkt im Augenblick, auf den Gehörnerven, und bringt diejenige Bewegung hervor, die das Zeichen verlangt. Geübte Tonkünstler scheinen daher die ganze Folge der Töne zu hören, in dem sie blos die Stimme durchlesen.

Eben so vereinigen sie sich wiederum mit einander, wenn uns ein Redner oder Dichter die Gegenstände mündlich mit treffenden Bildern charakterisirt. Die Worte oder Zeichen der Sprache sind zwar in diesem Falle nicht anzusehn als Töne, wie wohl die anpassende Modulation der Stimme sehr vieles beyträgt den Gegenstand sinnlich zu machen; sondern als Vehicula der Ideen, die zuerst durchs Ohr eingehn. Aber nimmermehr würde eine intuitive große Idee von dem ganzen Originale, welches geschildert wird, entstehn, wenn wir nur Ohr und nicht zugleich Auge wären. Die Seele macht in diesem Falle gleichsam die Reduction von den Veränderungen der Fibern

im Ohr auf die Fibern im Auge, und metamorphosirt in der Einbildungskraft das ganze Fibernspiel im Ohre in das Spiel der Fibern im Auge, welches jenem genau entspricht, und im Augenblick scheint es als sähe man mit Augen den Gegenstand, der doch eigentlich und ursprünglich durch die Rede seinen Eingang durch das Ohr nahm. Wer sieht nicht den Wielandischen Gymnosophisten da vor sich stehn, wenn er sich folgende Stelle aus den Amadis vorlesen läßt:

— — Ein Mann mit langem schwarzen Bart
Und langen Haaren wars, die wild um die Lenden ihm schlugen,
Und sah und trug sich just, wie man in Büchern liest,
Daß um den Caucasus sich seines Gleichen trugen;
— — — — — — —
— — — — — — —
Ein guter Genius, besorgt um seinen Ruhm,
Führt ihm und seinem Heldenthum,
Da ers am wenigsten sich eingebildet hätte,
Die lang entbehrte Gelegenheit zu.
Er sieht in ihrer einsamen Ruh,
Bestürzt, doch süß bestürzt, die runde Dindonette.
Er zittert einen Schritt zurück,
Und hätte die Lampe bey nah vor Schrecken fallen lassen;
Doch einem Manne wie er, geziemts, sich schnell zu fassen.

Er denkt, ihn täusche sein halb benebelter Blick.
Bey falschem Lampenlicht ists leicht Gespenster zu sehen;
Doch, hat man Muth genug dem Geiste zu Leibe zu gehen,
Es bleibt gemeiniglich von zehn nicht einer stehen.
Er hält die Lamp' empor, und sieht mit schärferm Blick
Noch einmal hin, und — Götter! welch ein Stück
Organisirten Stofs, wie eine Venus gebildet,
(Wie wohl nicht halb so nackt) liegt reizend hingestreckt
Auf dürrem Laub! der Schein der Lampe vergüldet
Die volle Brust, so viel der Schleyer nicht bedeckt,
Und ein gebognes rundes Knie,
Wovon der Gott des Schlafs die leichte Drapperie
Aus Lüsternheit ein wenig weg geschoben.
Allmählich schleicht der Eremit
Sich kühner hinzu — —
— — — — — — —
— — — — — — —
Es lehnt
Der weise Mann dem Mädchen gegenüber
Sich an die Wand, und heftet, als wollt' er jede Fiber
Zerlegen, auf ihren Busen, wo Amor schlummernd sich dehnt.
Den anatomischen Blick *). — —

Oder wer sieht nicht des Hudibras ganze Gestalt, wenn er folgendes hört:

"Sein

*) Siehe den zehnten Gesang.

"Sein Rücken, oder besser seine Bürde, schien unter ihrer eignen Last sich zu beugen. Denn wie Aeneas seinen Vater auf den Schultern durch das Feuer trug, also trug unser Ritter nicht weniger ein Pack von seinem eigensten Hintern auf dem Rücken, welches aus Mangel eines Schwanzriemen, ihm anfieng beynahe über den Kopf hervor zu stechen. Aber zum Gegengewichte trug er von vorn einen Wanst von gleicher Ausdehnung, für welchen er eine besondere Liebe hegte, und sorgfältig zusah, daß derselbe mit nahrhaften Speisen, wie man sie auf dem Lande haben kann; als mit Eyerkuchen, Buttermilch, Sahne, und andern Victualien, wovon wir das mehrere beyzubringen gedenken, wenn wir von seinen Hosen, der Speisekammer, wo er sie aufhob, handeln werden, stets vollgestopft seyn möchte *)." —

Und wie Hudibras zu Pferde sitzt **).

— — "So sprach der Held, und stieß seinem Gaule, wie ehemals der Phrygische Ritter dem trojanischen Pferde, den rostigen Sporn in den Leib, und gerade so viel verdop-

*) Hudibras erster Gesang. S. 21.

**) Ebendas. S. 49. 50.

verdoppelte der Gaul deswegen seinen Schritt. Aber von seinem leeren Bauche, ließ er gleich jener holen Bestie, Seufzer hören, und antwortete verdrießlich vom Hintern, mit Schwingung des Schwanzes und schnarrenden Winden. So sah ich einst einen mit bewafneter Ferse auf einer Republik geritten; aber je mehr er stieß und spornte, je weniger wollte die stettige Mähre vom Flecke weichen.„

Fast eben so sieht man der Venus nach wenn der Dichter von ihr sagt:

— — et auertens rosea ceruice refulsit,
Ambrosiaeque comae diuinum vertice odorem
Spirauere: pedes vestis defluxit ad imos:
Et vera incessu patuit Dea. —

Virgil *).

Auch gehört die ganze vortrefliche Epistel des Herrn Riedels an Oesern hierher. Wer hier nicht das Original intuitiv denkt, indem er einige Stellen daraus hört, der muß niemals gesehen haben.

Auf der andern Seite leistet das Auge dem Ohre umgekehrt den nämlichen Dienst

 wieder.

*) Aeneid. B. I. v. 406.

wieder. Wenn der Dichter den Laokoon so reden läßt:

Quidquid eſt, timeo Danaos, et dona ferentes.
Sic fatus, validis ingentem viribus haſtam
In latus, inque feri curuam compagibus aluum
Contorſit: ſtetit illa tremens, vteroque recuſſo,
Inſonuere cauae, gemitumque dedere cauernae.

Virgil *).

so konnte er freylich den Schall nicht schildern. Die Einbildungskraft kommt dem Leser zu Hülfe und schafft sich die Ideen vom Schalle. Es sey daß er die in dem Pferde verborgenen Feinde einige Töne von sich geben höret, oder nur die, welche durch den Schlag des Speeres in der Luft entstunden. Das Resultat hieraus scheint dieses zu seyn, daß die Seele ein Vermögen besitzt, die Ideen des einen Sinnes, in Ideen eines andern Sinnes zu verwandeln, oder überzutragen. Und dieses Vermögen ist bey einer lebhaften Einbildungskraft und empfindsamen Nerven in einem hohen Grade vorhanden.

Es ist über dies das Ohr gerade am mehresten unter allen Organen geschickt Leidenschaften zu erregen. Der Tonkünstler hat daher die

*) Ebend. Buch II. v. 48. f.

die Erregung der Leidenschaften mehr in seiner Gewalt als der Redner oder Mahler. Auf ihn kommt es an, ob er uns will bis zum Thränen traurig, oder bis zum Exultiren freudig machen, wenn unsre Sehnen anders nicht ganz abgehärtet sind. Es verdiente diese Materie eine genauere Entwickelung, in Absicht auf die physischen Ursachen dieser Leidenschaften, und ich würde einige Schritte wagen, wenn ich mich nicht zu weit von meinem Zwecke entfernte.

Die übrigen Organen nähern sich nun dem Gefühl immer mehr. Bey dem Geruche nimmt man schon mehr eine Art des Gefühls wahr als bey dem Gesicht und Gehör. Dieses war der Sinn, welchen Condillac zuerst zergliederte, weil er am einfachsten ist *).

Die Erfahrung lehrt, daß wir nicht bey dem Ausathmen, sondern nur bey dem Einathmen der Luft die Empfindung des Geruchs bekommen. Die Erfahrung lehrt ferner, daß nicht alle Körper durch dieses Werkzeug bey dem Menschen empfunden werden, als einige Metalle und Steine, wenn sie nicht aufgelöst sind. Woraus folgt, daß die Luft das Vehikulum ist, wodurch die ausdünstenden Theil-

*) Traité des sensations. p. 6.

chen der Körper angezogen, den Geruchsnerven genähert, und von da aus diese Veränderungen zu den ersten Anfängen desselben im Gehirne fortgetragen werden. Die ausdünstenden Theilchen der Körper zerstreuen sich, und machen in der Luft eine geruchduftende Atmosphäre. Die Menge dieser Körperchen oder Theilchen, die die Luft mit balsamischen Gerüchen beschwängern, und die Dichtigkeit oder Feinheit der Luft, machen es, daß die Körper bisweilen stärker, bisweilen schwächer riechen, wie z. B. einige Blumen des Abends. Und da die Luft, die wir einathmen, schwerer ist als diese Ausdünstungen, so werden diese nach derjenigen Direction mit fort bewegt, die die eingeschöpfte Luft nimmt. Diese aber theilt sich und nimmt einen doppelten Weg, der eine geht durch eine größere Höle über dem Gaumen in die Kehle, und von da aus in die Lunge, der andere führt sie zu den äußersten Aesten des Geruchsnerven, wo durch ein Anschlagen oder Anstoßen, welches durch die Stärke oder Heftigkeit der eingezognen Luft gemäßigt oder gemindert wird, die richbaren Theilchen die Geruchsnerven in Bewegung setzen. Es läßt sich zwar dieses nicht wohl empfinden, ich meyne die Art, wie die riechbaren Körperchen auf

den Geruchsnerven würken; allein wir haben weiter keinen Grund, eine andere Art der Einwürkung der Körper auf einander anzunehmen. So dann scheint es doch als würde eine Art des Stoßes mit empfunden, bey solchen Körpern die einen sehr heftigen Geruch von sich geben, zumal wenn man mit dem Geruche geitzt, und mit einer gewissen Heftigkeit des Zuges der Luft alles aufriechen will. Zum Beyspiel, bey einem mit Schlagwasser angefüllten Glaße. Hier scheint es in der That, als würde der Geruchsnerve verwundet, und die Empfindung ist für den Geruchsnerven das, was beym Gesichte der Bliz oder beym Gehör der Schall einer Kanone ist. Daß der Geruchsnerve in Bewegung gesetzt werden muß, ist kein Zweifel; wie aber die Natur dieser Bewegung beschaffen ist, ist schwer zu bestimmen. Ob er bey einigen Gerüchen zusammengezogen, bey andern ausgedehnt, geschwungen oder gedrückt werde, läßt sich bey aller Genauigkeit schwerlich empfinden.

Die Begriffe, die wir durch diesen Organ erhalten, haben keine Namen, und es ist uneigentlich geredet, wenn man einen Geruch süß oder sauer nennet, weil dieses Eigenschaften des Geschmacks sind. Vermuthlich hat dieses

die nahe Verwandtschaft dieser beyden Organen verursacht. Das Allgemeine des Geruchs hat man mit den Ausdrücken bezeichnet, angenehmer, unangenehmer, starker und schwacher Geruch, welches aber eigentlich nur die Gefühle anzeigt, die dadurch erregt werden. Die Seele interpretirt sich diese Empfindungen selbst, ohne wörtliche Zeichen. Es ist daher schwer, einem Andern die Empfindung eines gehabten Geruchs beyzubringen. Wir thun dies mehrentheils durch die Vergleichung mit solchen Dingen, von welchen wir glauben, daß der Andere eine Empfindung gehabt hat, wenn wir z. B. sagen, das Ding riecht beynah wie eine Citrone. Die äußerlichen Zeichen des Gesichts, bey der Empfindung eines angenehmen Geruchs sind ein vergnügtes und lächelndes Gesicht, und bey der Empfindung eines unangenehmen Geruchs eine verdrüßliche und verabscheuende Miene. Mehr kann auch der Mahler von diesem Sinne nicht ausdrücken. Das angenehme Gefühl läßt sich nicht beschreiben, welches durch einen angenehmen Geruch erregt wird. Wenn wir an einer blühenden Wiese, oder in einem blühenden Garten bey reiner Luft spaziren gehen, wo die ganze Atmosphäre mit balsamischen Gerüchen angefüllt ist, dann scheint unsre

unsre ganze Natur gleichsam zu erwachen, unsere Seele scheint sich in einer erquickenden Erholung zu befinden und ihre elastischen Kräfte zu stärken. Der unangenehme Geruch ist bey dem Geruche das, was bey dem Geschmack der Ekel ist.

Außer dieser Eintheilung der Gerüche in angenehme und unangenehme, könnte man sie noch in einfache und zusammengesetzte abtheilen. - Der Geruch, welcher aus einem geöffneten Bluhmentopfe empor quillt, ist ein zusammengesetzter, der Geruch einer einzelnen Blüthe oder mehrerer gleichartigen Blüthen, ein einfacher. In der Musik haben wir sieben Grundtöne, in der Optik sieben Grundfarben; sollte Jemand so glücklich seyn und die Anzahl der Grundgerüche entdecken können, so dürften wir vielleicht auch noch eine Osphrisistik oder eine Wissenschaft des Geruchs bekommen. Bis hieher hat sich noch Niemand sonderlich um diese Wissenschaft verdient gemacht, ausgenommen die Frauenzimmer, die Eaudelavandkrämer und ihre Affen, die Stutzer und süßen Herren.

Vergleichen wir nun diese drey Organen, den Geruch, das Gesicht und das Gehör mit einander, so finden wir theils wie sie einander

berichtigen, theils wie sie zusammen eine vollständige concretive Idee von dem Objekte darstellen. Durch das Auge giengen die Ideen von Gestalt, Größe, Figur ꝛc. in die Seele. So entsteht z. B. die Idee von einer Rose bloß durch das Gesicht; aber in derselben liegt weiter nichts als die Gestalt, Farbe, Größe und Figur. Der Geruch macht uns eine neue Eigenschaft derselben bekannt, und entdeckt uns ein Verhältniß, das durch das Auge nicht denkbar gemacht werden konnte. Die Seele setzt nun zu der Gestalt und Farbe noch den Rosengeruch, und die Idee ist vollständiger als zuvor. So werden verschiedene Arzeneyen, die mit Wasser vermischt sind, deren Farbe einerley ist, durch den Geruch unterschieden. Man setze nun, daß ein Mensch das Gesicht verloren habe, so werden die übrigen Organen diesen Mangel ersetzen müssen. Der bloße Geruch der Rose wird z. B. Gelegenheit geben, daß die Seele die ehe dessen gehabten Empfindungen von ihrer Gestalt und Farbe ꝛc. wieder zurückruft. Bey den Thieren ist dieses augenscheinlicher. Es scheint beynahe, daß dieselben alle ihre Empfindungen durch den Geruch berichtigen.

Es versteht sich von selbst, daß diese Eigenschaften der Dinge, die wir durch Hülfe des

Geruchs

Geruchs erkennen, nur abgeleitete Eigenschaften sind, oder besser, nur Verhältnisse, in welchen wir mit den Dingen stehn.

Uebrigens verdient noch angemerkt zu werden, daß die Ideen des Geruchs schwerer zu erneuern und zurückzurufen sind als die Ideen des Gesichts und Gehörs, und wenn es geschieht, so sind die erneuerten Ideen sehr schwach in Vergleichung mit jenen. Was ist hievon wohl die Ursache? Will man sagen, weil das Spiel der Fibern, die an den Anfängen des Geruchsnerven hangen, schwerer wieder herzustellen ist, als bey jenen; so heißt das die nämliche Frage zu ihrer eigenen Antwort machen. Es ist hier abermals die wahre Ursache schwer zu finden. Es kann seyn, daß der Grund darinne liegt, weil der Geruchsnerve schon weiter von dem Sitze des Bewustseyns entfernt ist, das heißt mehr verlängert ist, als jene, und folglich die Empfindung einen längern Weg zu machen hat, wodurch die Bewegung nach und nach schwächer wird. Oder es kann die Ursache ein Mangel der Elasticität seyn; weil der Nerve, je länger er wird, desto weniger gespannt seyn wird, und in dem Maaß, wie die Spannung des Nervens verringert wird, so wird die Elasticität desselben auch abnehmen

müssen.

müssen. Je kleiner aber die Elasticität ist, desto schwerer ist das Spiel der Fibern zu erneuern, desto schwerer ist also auch die Erinnerung. Oder es kann endlich die Ursache auch noch in dem Bau des Organs selbst liegen. Weil der Bau des Geruchsnerven lange nicht so künstlich, so verwickelt und so fein ist, als der Bau des Gesichts und des Ohres. Denn die Erfahrung lehrt von den übrigen Theilen des menschlichen Körpers, daß je vielfältiger, je subtiler, je künstlicher die Gefäße sind, in welchen die Säfte zubereitet werden, desto besser sind diese Säfte selbst. Es kann dahero auch wohl seyn, daß die Ideen eines so künstlich zusammen gesetzten Organs weit deutlicher sind als eines andern, und könnten dahero auch leichter wieder erneuert werden. Doch ich will nichts entscheiden, und lieber die Augen von diesem Abgrunde wegwenden.

Ferner unterscheidet sich dieser Sinn von den übrigen merklich dadurch, daß durch diesen Gang die entschlafnen oder unthätigen Lebensgeister wieder können angefacht werden, wie z. B. in Ohnmachten durch Schwefeldampf, oder durch den Geist des Schlagwassers rc. wenn die Nerven, die dazu geschickt sind diese Dämpfe aufzunehmen, durch das Anschlagen dieser

Theil-

Theilchen gereizt werden, so fängt der Motus wiederum an, und man sagt, der Mensch komme wieder zu sich.

Der folgende Sinn ist der Geschmack. Das Werkzeug des Geschmacks ist eigentlich der Gaum, und zwar insbesondere derjenige Theil desselben, welcher nicht weit von der Höle entfernt ist, die aus der Nase kommt. Es lehrt dies theils die Erfahrung, weil wir nicht mit der Zunge eigentlich schmecken, sondern erst dann, wenn die Speisen bis dort hin sind gebracht worden, wo sie dem Schlunde sollen übergeben werden, und wenn wir nur mit der Zungenspitze etwas berühren, so fühlen wir zwar ein Zusammenziehen der Wartzen oder ein Beissen, aber dies ist ein bloßes Gefühl, und wird erst Geschmack, wenn es an den Gaum anstößt. Man kann diese Bemerkung auch daraus abnehmen, wenn man einige Speisen so in den Mund führet, daß sie die Zunge nicht berühren und nur erst hinten an den Gaum anstoßen, wo der Geschmack so gleich erfolgt. Theils wäre es nicht zu begreifen, wie die Empfindungen des Geschmacks bis zu dem Sitze des Bewustseyns kommen sollten, da die Anfänge der Zunge mehr unterwärts nach der Kehle zu gehn. Durch die Zunge werden die in den natürli-

chen

chen Körpern enthaltene Salze entwickelt, aufgelöst, mit gewissen Säften vermischt, den Nervenanfängen des Gaums genähert, wo sie verschiedene Empfindungen erzeugen, die wir Geschmack nennen. Der Gegenstand des Geschmacks sind die schmackhaften Theile in den Speisen. Die festen Salze, die Schwefel und Oele, die durch den Speichel aufgelöst worden, sind das Materielle dieser schmackhaften Theile.

Das Gefühl bey dem Geschmacke ist theils angenehm, theils verdrüßlich, theils gleichgültig, und da, wo es gleichgültig ist, würkt der Geschmacksnerve nicht nach seiner specifischen Bestimmung, sondern bloß als ein empfindsamer Organ. Die Ideen von dem angenehmen Gefühle dieses Organs verursachen es, daß man von Speisen oder Körpern spricht, welche süß oder lieblich sind, und von den unangenehmen Gefühle, daß man einige Speisen sauer oder bitter nennt. Da man doch eigentlich sich nur so ausdrücken sollte; die Speisen sind für den Organ das, was man süß, sauer oder bitter nennt. Denn dieses sind so wenig Eigenschaften der Körper, als der Schall eine Eigenschaft der Glocke ist. Es kann seyn, daß diese Verwirrung von der Sprache herrührt,

oder daher, daß die Menschen eine Empfindung einem Körper deswegen beylegen als eine Eigenschaft, weil der Körper immerzu diese Empfindung erregt, wenn er in diese Verbindung mit dem Organe gesetzt wird. Es ist dies, daß die Empfindungen des Geschmacks nicht Eigenschaften der Körper sind, noch augenscheinlicher daher einzusehn, weil wir sie niemals allein schmecken können, sondern immer vermischt mit den Feuchtigkeiten des Organs, die die Körper auflösen, und ihre eindringende Kraft, wenn sie zu stark ist, mäßigen. Der Zucker ist also süß, gewiß nicht für sich betrachtet, auch nicht für jede Zunge oder jeden Gaum, sondern nur für die unsrige.

Betrachten wir nun die Natur der Bewegung selbst, welche durch die Einwürkung der Speisen, wenn sie mit dem Geschmacksnerven in Verbindung gesetzt werden, erzeugt wird; so rührt sie theils von der Struktur dieses Organs, theils von der Beschaffenheit der aufgelösten Theilchen in den Speisen und ihrer Figur her. Ich verstehe zu wenig Chymie, daß ich dies, was ich im allgemeinen angegeben habe, weiter detailliren könnte. Um den Leser aber doch schadlos zu halten, will ich eine

Stelle aus dem psychologischen Versuche des Hrn. Bonnet hier einrücken *).

„Die Salze sind wegen ihrer scharfen Spi„tzen besonders fähig, die zarten Fibern der „Warzen zu bewegen und zu reizen. Die „Schwefel und Oele aber bringen durch ihre „balsamische und ölichte Theile eine entgegen„gesetzte Wirkung hervor.

„Weil aber die Salze nicht immer die„selbe Figur und Eigenschaften haben, so wür„ken sie auf verschiedene Art in die Fibern. „Einige stechen, andere regen sie; einige bren„nen sie, andere machen sie kraus, einige zie„hen sie zusammen, andere dehnen sie aus, „einige zertrennen sie; andere machen gewisse „Eindrücke, die man nicht einmal ausdrücken „kann, und die gleichsam das Mittel zwi„schen zwey bestimmten Eindrücken zu hal„ten scheinen.

„Diesen verschiedenen Würkungen der „schmackhaften Theile auf die Zunge müssen „nun auch sehr verschiedene Empfindungen ent„sprechen. Einen gewissen Grad der Inten„sität in dem Eindrucke muß allemal ein ge„wisser Grad der Lebhaftigkeit in der Empfin„dung begleiten.„

Nach

*) S. 41. folg.

Nach dieser Annahme könnte man also folgende Grundempfindungen des Geschmacks annehmen. Ein saurer Geschmack, ein süßer Geschmack, ein bitterer Geschmack und ein ölichter Geschmack. Das andere sind Vermischungen von jenen.

Wie ist aber nun das Bewustseyn von dieser Empfindung beschaffen? Wir fühlen es, wo ich nicht irre, daß wir nicht im Gehirn schmecken, sondern im Gaum. Und diese Empfindung hört auf, so bald die Speisen gänzlich verschluckt sind, und der Nachgeschmack ist keineswegs eine Dauer, die die Seele dieser Empfindung verschafft, sondern ein Zeichen, daß noch einige Theilchen der Speisen in den Falten des Gaums hangen, die noch nicht verschluckt sind. Es kann daher das Bewustseyn von dieser Empfindung keine Aehnlichkeit mit dieser Empfindung selbst haben. Da wir uns doch aber würklich dieser Empfindung bewust sind; so muß der gereizte Geschmacksnerve im Gaum, seine Bewegung andern angränzenden Fibern mittheilen, wodurch sie endlich bis zu dem Sitze des Bewustseyns gelanget. Die Seele wird alsdann benachrichtiget von der Veränderung, die in einem bestimmten Theile ihres Körpers vorgeht, und weil sie diese Ver-

änderung von jeder anderer der übrigen Organen unterscheidet, so entsteht daher das Bewußtseyn dieser Empfindung, und vor diese Interpretation, die sich die Seele selbst von dieser Empfindung macht, gehört das Zeichen, Geschmack.

Vergleichen wir diesen Organ mit den vorhergehenden, so hat der Geruch die nächste Verwandschaft mit dem Geschmacke. Nicht leicht wird ein Thier zum Geschmack stimulirt werden, wenn es nicht vorher die Speise, so zu reden, durch den Geruch gekostet hat. Auch bey dem Menschen kann der liebliche und gewürzhafte balsamische Geruch der Speisen den Appetit der Maßen reizen, daß, wenn der Gaum nicht bald zur Perception gelangt, die Speichelgänge sich stärker öffnen und ihre Säfte mit größerm Maaße von sich geben, mit welchen sich alsdann die eingeschluckten Geruchstheilchen vermischen, und den Geschmack betrügen, wir glauben würklich schon zu schmecken. Umgekehrt verabscheuen wir schon diejenigen Speisen, die einen unangenehmen Geruch aushauchen. Eben so lehrt die Erfahrung, daß bey einigen Krankheiten, wo der Geruch verdorben oder eine zeitlang verloren worden ist, auch der Geschmack mit Theil daran nehme. Folglich werden

den die Ideen, die durch den Geschmack erhalten werden, durch den Geruch ausgebildeter und denkbarer. Die Begriffe von Größe, von Figur und Ausdehnung können durch den Geschmack, als Geschmack nicht erhalten werden, was wir davon durch die Zunge erfahren, das thut das Gefühl. Die Farben kennt der Geschmack gar nicht. Es giebt gewisse große sinnliche Begriffe, welche eine Menge kleinere oder einzelne in sich fassen, die aber nicht einzeln gedacht werden, wenn der Seele der ganze große Gedanke verschwebt. Diese entstehn durch die Erzählung und Zusammensetzung dessen, was die Sache beynahe vor alle Organen interessantes an sich hat. Z. B. Gastmahl, Hochzeit, Pikenik, Maskenball, Kirchweihfest, das Wort nicht im theologischen Verstande genommen, Jahrmarkt u. s. w. Wir denken uns alle diese Dinge so wie sie der gemeine Verstand denkt, und sie sind Zusammensetzungen von mehreren einzelnen Ideen, die wir so mit einander verbinden, wie wir sie zusammen empfunden haben und wie sie in der Verbindung die Sache machen. So stunden dem Hudibras bey der Liebeserklärung der Frau Trulla alle Sinnen offen. "Meine Treue, spricht er, will ich so „Demantenfest als die Ketten des Schicksals,

„erhalten, so redlich und ohne Betrug, als „jemals Apoll, oder ein Orakel aus einer ho„len Eiche gesprochen; und wenn ihr meiner „Flamme, die itzt erbärmlich eingekerkert ist, „nur Luft lassen, und mit dem einen, und mit „dem andern lieben Aeugelchen, mich holdselig „anblicken wollt, so soll eher die Sonne vom „Tage, als ihr und die Liebe von meinem Her„zen sich trennen. Die Sonne, die nicht „mehr ihr eignes, sondern das glänzende Licht „meiner Schöne verbreiten wird. Ich will „euern Namen in die Rinden der Bäume ein„schneiden, und zierlich in Blumen und Lie„besknoten verschlingen, die dem Baum einen „ewigen Frühling und unvergängliche Blüthen „mittheilen werden. Will jeden Buchstaben „desselben in sauerm Weine verschlucken, der „dadurch zu schäumendem Champagner wer„den soll. Wohin ihr immer den Fuß setzt, „da sollen Violen und Anemonen hervorspros„sen; alles Gewürz und Rauchwerk, und wohl„riechende Salben sollen ihren Geruch von eu„rem Athem erborgen *).„ — Das ganze Gemählde besteht aus einzelnen sinnlichen Ideen, die zusammen genommen ein ganzes großes Ideal

*) Hudibras vierter Gesang.

Ideal von der Verfassung, in welcher Hudibras war, hergeben. Jetzt nicht dadrauf gesehn, daß Hr. Buttler sich über die Art der Einfalt in dieser Liebeserklärung lustig macht.

Die Erneuerung der Begriffe des Geschmacks ist einem Schatten ähnlich, der mit einer großen Geschwindigkeit vor dem Gesichte vorübergeht. Ganz wie von Weitem her können wir uns nur auf das Allgemeine, das in der Veränderung lag, besinnen. Ist es lang, daß wir die Empfindung gehabt haben, so können wir sie nicht eher wieder zurückrufen, als bis ein Gegenstand von einerley oder ähnlicher Art auf den Geschmacksnerven würkt. Es kann hier das wiederholt werden, was ich oben bey der Lehre vom Geruch gesagt habe.

Der fünfte und letzte Sinn ist die Empfindung, oder das körperliche Gefühl. Die Werkzeuge desselben sind die Nerven auf der Oberfläche des Körpers, besonders der Fingerspitzen. Die Haut besteht aus einem Geflechte oder Gewebe von Aesten der Fibern, welche sich wie kleine Warzen bis zur Epidermis erstrecken, wo sie sich in kleinen kreisförmigen Gestalten erheben, die man besonders an den Fingerspitzen wahrnimmt. Und so scheint es begreif-

lich, daß die Erschütterungen, welche durch das Berühren der äußeren Körper verursacht werden, bis zu den Anfängen dieser Fibern im Gehirn können fortgepflanzt werden.

Die Ideen, die wir durch diesen Sinn erhalten, sind die Begriffe von Impenetrabilität oder Dichtigkeit, Härte, Weiche, Ausdehnung, Größe und Figur der Körper. Bey dem Gefühl der Impenetrabilität würken die Körper blos als Materie auf den unsrigen, in dem ein jeder seinen Ort schützt und Wiederstand leistet, wenn er von uns verdrängt wird. Dieses scheint daher auch nur die einzige Grundeigenschaft der Körper zu seyn, und alle andere sind Verwandelungen von dieser, welche sich aus dem Orte, wo der Widerstand geschieht, aus dem Grade des Widerstandes der Theile u. s. w. bestimmen lassen. Ist der Widerstand, den die Theile des Körpers thun, auf allen Seiten gleich groß, so nennen wir ihn einen harten Körper; und wenn unsre Haut, die dadurch gedruckt wird, einer ebenen Fläche gleicht, einen glatten Körper; werden aber durch die Berührung gleichsam Furchen in der Haut gezogen, so nennen wir es einen rauhen, nicht glatten Körper. Geben einige Theile des Körpers nach, so ist es ein weicher Körper. Der Umfang

fang des Orts auf unsrer Haut, der von dem Körper gedruckt oder berührt wird, giebt die Idee von Ausdehnung und Größe. Aber die Idee von Figur scheint nur durch die Hände und Finger in die Seele zu gehen. Denn wenn man Jemanden z. B. ein Stück Holz von der Figur eines Quadrats auf bloßen Rücken legen wollte, so zweifle ich, ob er die Figur des Holzes fühlen wird. Bey den Fingern aber entsteht diese Idee durch das Herumfahren von dem einen Ende zu dem andern, und ist eben eine Verwandlung von der Idee der Impenetrabilität. Wenn man aber wohl Achtung giebt, so sind die Ideen von Ausdehnung, Größe und Figur, wie wir sie durch das Gefühl erhalten, sehr unvollkommen. Es ist schwer, sich an die Stelle eines Blindgebohrnen zu setzen, und daher auch schwer zu sagen, wie diese Ideen in der Seele eines Blindgebohrnen aussehen. Man sieht daher wie diese Begriffe ausgebildeter und mehr berichtiget werden, wenn sie zu gleicher Zeit durch mehrere Organen eingehn. Ausdehnung war bey dem Auge ganz etwas anders als bey dem Gefühl; jetzt treten beyde Organen gleichsam zusammen, und der Begriff wird vollständig. Figur ist bey dem Gesicht eine vollkommnere und deutli-

chere Idee als bey dem Gefühl, wenn wir daher auch gleich eine Kugel, ohne sie zu sehen, in die Hände schließen; so beweist sich doch so gleich das Auge dabey geschäfftig, und die Idee von der Kugel, die wir durchs Auge erhielten, gesellet sich zu der Empfindung. Ich brauche die Vergleichung nicht weiter zu treiben, weil es schon oft geschehn ist, und aus dem Obigen eingesehn werden kann.

Einige von diesen Empfindungen, die wir durch das Gefühl erhalten, sind angenehm, als die gemäßigte Wärme und der Kützel, andere unangenehm und können schmerzhaft werden, als die allzugroße Hitze oder das Brennen und strenge Kälte; noch andere scheinen aus beyden zusammengesetzt zu seyn, als das Jucken in einigen Krankheiten der Haut, worauf mehrentheils Schmerz erfolgt. Die Theile unter der Haut sind nur für den Schmerz empfindlich. Das Mechanische in diesen Empfindungen mag der Anatom oder Arzt untersuchen; genug, daß wir dieses als ein Faktum hier bemerkt haben, zumal da niemand glauben wird, daß dieses eigenthümliche Eigenschaften der Körper sind, die sie verursachen. Es kann übrigens die Bemerkung, die ich bey dem vorhergehenden Organ gemacht habe, hier wiederholt werden, wie

nämlich ein großes sinnliches Ideal durch die Zusammensetzung mehrerer sinnlicher Ideen, die zu gleicher Zeit in die Seele giengen, gewürkt werde. Es läßt sich daraus begreifen, warum wir uns mit vorzüglicher Deutlichkeit auf eine solche Sache wieder besinnen können. Man pflegt, besonders bey solchen Begebenheiten, die für uns interessant gewesen sind, zu sagen: es ist als wenn es gestern erst geschehen wäre, wenn gleich schon ein Jahr verstrichen ist. Dies kommt ohne allen Zweifel von der starken Erschütterung her, die dem Gehirn dadurch beygebracht wurde, weil bey dieser Begebenheit, nach der Voraussetzung, alle Sinnen beschäfftiget waren. Besonders erinnern wir uns mit vieler Lebhaftigkeit der Imagination an das, was uns in der Jugend begegnet ist; weil in diesen Jahren ein gewisses Feuer alle unsre Organen öffnet und sie gegen jeden Gegenstand, der uns angenehm ist, offen erhält.

Wir haben nun Fakta genug gesammelt, indem wir die Fragen beantwortet haben; Was? und Wie? empfindet der Mensch. Es ist Zeit daß wir diese mit einander vergleichen und das Resultat ziehen, welches die Beantwortung der Frage faßt: Wie ist diese Erkenntniß beschaffen, die wir durch die Sinne erhalten?

Wollte man sich die Mühe geben und die Summe der Ideen und Verhältnisse berechnen, die uns durch die Sinne denkbar werden, (denn bisher haben wir nur die ersten angegeben, diese erdulten unendlich viele Verwandlungen, durch die Verschiedenheit der Zusammensetzung von Organen und Objekte) so würden wir über die Menge derselben erstaunen. Wie mannichfaltig ist nicht die Natur in den Formen und Gestalten die sie den Körpern anziehet, nicht einer ist dem andern vollkommen gleich. Wie groß ist nicht jedes Reich der Geschöpfe, und wie verschieden wiederum jedes dieser Geschöpfe? Vom Steine bis zur Pflanze, von der Pflanze bis zum Wurme, vom Wurme bis zum Menschen, was für eine unabsehbare Reihe von Geschöpfen, welcher Stoff für unsre Erkenntniß! Wie viel würden wir nicht entbehrt haben, wenn uns die Natur einen einzigen Sinn weniger gegeben hätte! Allein wir dürfen dem unerachtet nicht glauben, daß unsre Erkenntniß alle Verhältnisse der Dinge auf uns erschöpfe, und wenn wir auch viele Menschenalter durchleben könnten. Nur diejenigen, die durch den Bau unsrer fünf Organen uns zu erkennen möglich sind. Aber wer würde nicht geneigt seyn zu glauben, daß

die Dinge noch andere Beschaffenheiten an sich haben, die durch keinen von diesen Organen können erkannt werden, und vielleicht für einen sechsten oder siebenten Sinn gehören? Auch vielleicht für weit vollkommnere Organen, als die unsrigen sind? Doch wir geitzen deswegen nicht nach einer Erkenntniß, die nach der gegenwärtigen Einrichtung des Menschen, uns zu erlangen unmöglich ist, so wenig als die Auster sich wünschet ein Seekalb zu seyn, und sind deswegen in unsrer Art glücklich. Aber dem Instinkte können wir nicht entsagen, den die Natur und der Urheber der Natur in uns gelegt hat, als eine Anzeige dessen, was er mit uns zu thun willens ist, ich meyne den Trieb nach fortschreitender Vollkommenheit, welcher unsre Fortdauer in sich begreift. Vielleicht fühlt die niedrige Raupe, deren ganzer Bezirk ihrer Handlungen ein Blat des Baums ist, auch schon einen Instinkt zu ihrer Verwandlung, ohne zu wissen, daß sie mit Schwingen eines Papilions sich alsdann von Blume zu Blume, vom Wipfel zu Wipfel erheben wird. —

Betrachten wir nun den Zustand der Seele, in welchem sie sich befindet, wenn ihre Organen geöffnet und die Objekte in dieselben gewürkt

würkt haben; so tritt nunmehro der innere Sinn oder das innere Gefühl ein. Man hat es das Vermögen genannt, nach welchem sich die Seele ihrer inneren Veränderungen unmittelbar bewust werden kann, und in das Selbstgefühl, in das Gefühl des Wahren, Schönen und moralisch Guten eingetheilt. Da sich dieser Sinn unmittelbar an das äußere Gefühl anschließt, so verdiente diese Materie hier eigentlich einen Platz. Damit ich mich aber nicht so weit von meinem Ziele entferne, so will ich mich blos auf das Gefühl des Wahren einschränken.

Wahrheit, hab ich oben gesagt, ist das angenehme Gefühl *), aus der Uebereinstimmung

*) Ich hoffe daß man mich versteht, und dieses Gefühl von dem körperlichen unterscheidet. Und wenn man fragt, was ich darunter verstehe, so antworte ich, das, was ein jeder Mensch empfindet, wenn der Hang der Seele nach der Erweiterung ihrer Kenntnisse ist befriediget worden. Es ist eine einfache Handlung, wo es schwer ist gleichvielgeltende Ausdrücke zu vermeiden. Ich kann es aber nicht oft genug sagen, um allem Mißverstande vorzubeugen, daß ich nicht von der Wahrheit der Dinge rede, welches in den Schulen die metaphysische genannt wird, die eigentlich nur die Existenz der Dinge ist, und diesen Namen nicht verdient; sondern ich rede nur von dem was für die Seele Wahrheit ist, und für uns Menschen in der Welt, mit diesen Organen.

mung der Schwingungen der Fibern im Gehirne. Hier wendet die Seele entweder ihre Kraft an, die verschiedenen Schwingungen der Fibern, die in einer einzigen lagen, zu entwickeln, und die eine Idee in die andere zu verwandeln, bis sie z. B. von der Idee der Tugend auf die Idee der Glückseligkeit kommt; oder sie thut dieses nicht, sondern nimmt unmittelbar, ohne weitere Anstrengung ihrer Kraft, diese Uebereinstimmung wahr. Im ersten Falle entsteht daraus die Wahrheit des Raisonnements und der Demonstration. Im andern Falle heißt es das Gefühl des Wahren insonderheit. Von der Wahrheit im Raisonnement werde ich unten reden.

Durch das Gefühl des Wahren erkennt die Seele einmal den Unterschied ihrer Empfindungen, und giebt den Dingen nach diesem Unterschiede gewisse Namen. Vors andere werden ihr die verschiednen Verhältnisse, welche die Gegenstände vermittelst ihres Körpers auf sie haben, dadurch offenbar. Alle Begriffe, die wir durch unsre Organen erhalten, sind Anzeigen dieser Verhältnisse. Es ist daher die geistige Idee, die unsre Seele von dem Objekte hat, nichts anders, als ein Resultat aus der Verbindung derselben mit unsrer Seele

vermit-

vermittelst der körperlichen Werkzeuge. Die Begriffe von Ausdehnung, Größe, Dichtigkeit, Figur, Farbe u. s. w. sind diese Verhältnisse, und wir können nicht behaupten, daß dieses eben solche Eigenschaften der Körper wären, oder, daß sie in den Objekten das wären, was sie als Gehirnimpression für die Seele sind, so wenig als wir behaupten können, daß diese Ideen Ausdrücke, Bilder, oder Kopien wären, welche mit den Dingen eine Aehnlichkeit hätten. Und ob ich gleich behauptet habe, daß die Impenetrabilität die einzige Grundeigenschaft der Körper ist, und die andern alle nur abgeleitete Eigenschaften derselben sind, so kann hieraus noch lange nicht gefolgert werden, daß diese Eigenschaft etwas anders als Relation sey für den der sie denkt. Man darf den Begriff von ursprünglichen Eigenschaften, und das, was ich von der Entstehungsart dieses Begrifs gesagt habe, wieder nachsehn, und der Widerspruch wird verschwinden. Ich will hier das nicht wiederholen, wovon ich, wenn ich nicht irre, hinlängliche Gründe im ersten Abschnitte angeführt habe, die mich nöthigen mit dem Search zu sagen *), daß wir in der That allen Anspruch auf eine gänz-

*) L. N. S. 104. und S. 424. 449.

gänzliche Gewißheit von den äußern Gegenständen, ihre Würklichkeit ausgenommen, aufgeben müssen. Denn alles was wir davon wissen, das hängt von unsern Sinnen ab, die wir so mannichfaltig trüglich gefunden haben, und das muß freylich ihrem Charakter ein solches Brandmark eindrucken, daß wir niemals in Absicht auf sie gewiß seyn können. Ganz zuverläßige Gewißheit ist gar nicht für den Menschen gemacht. Aber der Mensch ist auch in den Umständen, daß er sich ganz wohl dabey befindet, und ohne dieselbe ganz wohl auskommen kann. Ich will Niemanden für so schwach halten, daß er mir aus diesen Grundsätzen abentheuerliche Folgen ziehen wird; als würde dadurch der Weisheit des Schöpfers zu nahe getreten, dem doch durchaus daran gelegen gewesen, daß wir zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen sollten. Sollte aber jemand im Ernst diese Einwendung machen; so dient zur freundlichen Antwort, daß, weil dieser Irrthum der Sinn, oder besser, das relativische in der sinnlichen Erkenntniß, nach welchem uns unsre Empfindungen die Objekte anders vorstellen als sie sind, von unsrer Natur nicht weg seyn konnte, wenn wir Menschen mit diesen menschlichen Gefühlen seyn sollten, so

ist es gerade ein Beweis von der Weisheit des Urhebers der Natur, daß er unsre Natur so eingerichtet hat, wie es die Absicht derselben erfoderte. Ich habe zum Theil auch schon oben hierauf geantwortet. Vors andere so leugnet man nicht alle Gewißheit der sinnlichen Erkenntniß; sondern nur die absolute Gewißheit. Mehr als zu gewiß ist es, daß wir durch die Sinne, das von den Dingen erkennen, was sie für unsre Organen sind, und brauchen wir wohl etwas mehr zu wissen? ist dieses nicht genug allen unsern Bedürfnissen abzuhelfen? Ist es nicht Thorheit, sich eine größere Vorstellung von seiner Erkenntniß zu machen, als sie würklich ist?

Das Gefühl des Wahren verursacht es, daß wir unsern Empfindungen trauen, und unsre Handlungen darnach einrichten, und legt uns eine gewisse Nothwendigkeit auf, daß wir nicht anders können, als das für wahr halten was wir empfinden, und was empfinden wir denn? (daß ich es nun nicht noch einmal sage) nicht die Objekte; sondern den veränderten Zustand unsrer Organen.

Aber sollte nicht diese Lehre, aus einem andern Gesichtspunkte betrachtet, gefährlich seyn? Sollte sie nicht dem Skepticismus Thor

und

und Thür öffnen? Sollten nicht vielleicht für die Moral gefährliche Folgen daraus können gezogen werden? Sollte nicht der Unterschied zwischen Tugend und Laster, und die Sittlichkeit unsrer freyen Handlungen dadurch aufgehoben werden? Ich glaube im geringsten nicht. Der Schutz des Instinkts und der gesunden Vernunft ist mir Bürge dafür. Es ist dies gerade der Mittelweg zwischen dem allzustrengen Dogmatismus und schielenden Skepticismus. Der eine schadet der Wahrheit so viel wie der andere. Jener gräbt nicht tief genug, und setzt Demonstration an die Stelle der Empfindung, und veranlaßt in der That denkende Köpfe den ersten Schritt zum Skepticismus zu thun. Dieser glaubt, man könne nicht tief genug graben und niemals einen Grund finden, und macht daher aus der menschlichen Erkenntniß eine Klügeley. Beattie glaubt, man finde bey dem Des Cartes die Quellen des Hum'schen Skepticismus. Es kann seyn, aber nicht so wie Beattie meynt. Das ist wahr, Des Cartes fieng vom Zweifel an, um zur Ueberzeugung zu gelangen. Hume fieng mit Hypothesen an und endigte sich mit gänzlichem Zweifel *).

Allein

*) Also ist die Bemerkung der menschlichen Unwissenheit und Schwachheit die letzte Frucht aller

Welt.

Allein hätte Des Cartes und Malebranche mehr Achtung gegen die Philosophen der ältern Zeiten gehabt, so würden viele seiner Lehrsätze, wo nicht gänzlich weggeblieben, doch mit stärkern Gründen unterstützt worden seyn. Gewiß dieses hat mehr Schaden gethan, als sein Grundsatz, daß man an allem zweifeln müsse. Eher glaube ich, daß seine seichte Demonstration von der Existenz der Körper, dem Hume Gelegenheit gegeben hat, die Grille anzunehmen: daß die materielle Welt nur in meiner Seele existire. Hätte der Philosoph nicht die Demonstration die Stelle der Empfindung hier vertreten lassen, und seine Empfindung etwas genauer untersucht, so würde er vielleicht nicht an der Ueberzeugung der Sinne gezweifelt haben, und Hume vielleicht nicht, vielleicht aber doch Hume geworden seyn. Doch wir wollen nicht richten. Es sey ein jeder das, was ihm seine Ueberzeugung zu seyn heißt, nur schade er nicht andern. — Doch wieder zur Sache.

Ich habe oben das reelle Daseyn der materiellen Welt als ein Grundfaktum angenommen,

Weltweisheit, und sie begegnet uns zu unsrer Kränkung alle Augenblicke in allen Bemühungen sie zu bestreiten oder zu vermeiden. Philos. Versuche. Theil II. Vierter Versuch.

men, welches vor aller Untersuchung vorher gehen muß, und ohne welches wir den Ursprung und Fortgang des Denkens nicht erklären und begreifen können. Unsre Natur nöthiget uns also, wenn wir genau auf sie hören, ohne weitere Untersuchung das reelle Daseyn der Materie und der Körperwelt anzunehmen, und derjenige, welcher die materielle Welt vor ein Bündel Ideen halten, und also ihr nur ein ideelles Daseyn zugestehn wollte, verdient so wenig einer Widerlegung, als der, welcher ein Pferd in vollem Jagen auf sich los rennen sieht, und glaubt es wäre nur eine Idee. Will man mir das reelle Daseyn der materiellen Welt als ein Grundfaktum nicht zugestehn, so wird es doch daher zu begreifen seyn, weil unsre Begriffe wahre Würkungen sind, deren erste Ursache nicht in uns, sondern außer uns ist. Die Veränderung in unsern Organen ist noch keine Idee, sondern abermals ein wahrer und reeller Effekt einer Würkung, wie kann nun diese reelle Würkung von einer äußern Ursache herrühren, die nichts mehr und nichts weniger als Idee ist? das läßt sich ohne Widerspruch nicht denken. Folglich hat hier der Dogmatiker nichts verloren und der Skeptiker nichts gewonnen. Durch die Behauptung, daß die

Eigenschaften der Dinge, die wir durch Hülfe der Sinne erkennen, nur abgeleitete Eigenschaften sind, hat zwar der Dogmatiker etwas verloren, aber wiederum der Skeptiker nichts gewonnen.

Was die gefährlichen Folgen für die Sittenlehre betrifft, so ist mir dafür eben so wenig bange. Ob ich gleich nicht leugne, daß die Moral vieles von diesen Grundsätzen aufnimmt, und da ich mich hier eigentlich noch nicht darüber erklärt habe, so will ich dieselben gewärtigen.

Ehe ich diese Materie endige, so muß ich mich erst noch über die Erneuerung oder Wiederholung unsrer sinnlichen Begriffe erklären. Bis hieher haben wir uns bloß um die Entstehunsart derselben bekümmert.

Die Erfahrung lehrt, daß, wenn wir wollen daß sich unser Fuß oder unsre Hand bewege, diese Bewegung so gleich erfolgt. Wir öffnen unsre Augen und schließen dieselben wieder nach Wohlgefallen. Aber das Wollen ist hierzu nicht allein hinlänglich, es muß etwas mehreres erfolgen. Die Seele muß auf die Sehnen würken, die unsern Arm oder Fuß zusammenziehen oder ausstrecken. Eben so

ist es bey der Wiederholung der Ideen. Kann die Seele auf ihren Körper würken, so muß sie noch viel eher auf ihr Fibernsystem würken können. Wie ist dieses begreiflich? Wir wollen so weit zurück gehn als möglich. Alle Wiederholung oder Erneuerung der Ideen ist entweder eine vorsetzliche oder zufällige. Die zufällige besteht darinne, daß uns ohne unser Verlangen bisweilen Ideen wieder beyfallen, die wir ehedem gedacht haben. Hievon kann der Grund in der Aehnlichkeit dieser Ideen selbst liegen, oder weil sie an einander angrenzen, in einander enthalten sind, und also natürlicher Weise einander selbst erwecken und auf einander fort führen, nach dem bekannten Gesetze der Association. Oder der Grund kann darinne liegen, weil sie ehedem zusammen sind empfunden und gedacht worden, nach eben diesem Gesetze. Hievon ist das mechanische schon oft genug gesagt und erklärt worden, es kann auch zum Theil aus dem gleich folgenden eingesehn werden. Die vorsetzliche Erneuerung der Ideen ist etwas schwerer. Hier muß es der Seele daran gelegen seyn, einen Gedanken von neuem zu haben, oder von einer Empfindung, deren Gegenstand nicht mehr gegenwärtig ist, von neuem afficirt zu werden. Sie

sucht also gleichsam diese Empfindung. Z. B. den Schall eines Instruments, den Namen einer Person, oder eine gewisse Zahl, oder eine Stelle aus einem Schriftsteller. Mir ist ein Freund bekannt, welcher vor einiger Zeit, bey seinem Aufenthalte in M.* in dem Gasthause mit dem Tacitus in der Hand, dem Monde zugesehn hat wie er sich in Mayn gespiegelt. Nach langer Zeit liest er auf seiner Studierstube in einem andern Schriftsteller eine Stelle, die ihm sehr bekannt vorkömmt. Sein sonst getreues Gedächtniß versagt ihm dießmal den Dienst, und um zu sehn wie weit es noch in seiner Gewalt stehe, denkt er, den Kopf auf den Tisch gelegt, nach. Nach langem Hin- und Herlegen seiner Gedanken fällt ihm endlich ein die Zeit, wenn er es gelesen, der Mayn, der Mond, das Fenster, wo er gestanden, das Buch in Taschenformat, aber auf den Titel konnte er sich noch nicht besinnen. Auf einmal deuchtete es ihm als sähe er das Buch vor sich aufgeschlagen, und läse ganz deutlich: C. Cornelii Taciti Annalium. — Solche Beyspiele sind bey uns eben nicht selten, wenn wir nur allemal dieselben bemerkten und Beobachtungsgeist genug hätten, das zu entwickeln was darinne liegt.

Geben

Geben wir aber wohl Acht, so werden wir finden, daß keine Erinnerung ohne erneuerte Empfindung sey. Diese Empfindung ist zwar viel schwächer, als sie damals war, da der Gegenstand selbst gegenwärtig war, welches doch nicht anders seyn kann; allein es deuchtet uns doch als wäre der Gegenstand würklich vorhanden. Und es kann auch nicht anders seyn. Soll die Seele sich einen Gedanken erneuren, so will sie ihn wieder denken; soll sie ihn denken, so muß ihr dieses möglich gemacht werden: und wodurch kann dies anders geschehn als daß sie wieder empfindet, da sie selbst nicht das Behältniß ihrer Ideen ist. Siehe das erste Kapitel. Zweytens bemerken wir, wenn die Seele das erstemal den Gedanken nicht ganz wie im Fluge, sondern mit einiger Aufmerksamkeit gedacht hat, daß sie alsdann beym Besinnen den nämlichen Organ wieder anstrengt, durch den ihr das erste mal die Idee zugeführt wurde. So besinnen wir uns z. B. auf den Trompetenschall nicht mit der Nase, sondern mit dem Ohre; auf eine Jahrzahl nicht mit dem Ohre, sondern mit dem Auge u. s. f. Wenn uns das Besinnen schwer wird, oder wenn anfänglich mehrere Organen afficirt worden, da wir diese Idee bekamen, oder wenn

durch die Länge der Zeit die Idee fast gänzlich ausgelöscht ist; so wird nun die Handlung zusammengesetzter. Zuerst bemüht sich die Seele den Organ ausfindig zu machen, der ihr die Idee überbrachte. Sie probiert daher ihr ganzes Fibernsystem, wie ein Musikus die Tangenten, ob vielleicht einer davon gleichsam ansprechen, oder zum wenigsten auf den wahren leiten will. Diese Handlung ist kaum verrichtet und der Organ ausfindig gemacht, so ist schon die zwote Handlung da, die erneuerte Empfindung und mit dieser der gesuchte Gedanke.

Es fragt sich also, wie diese Handlung der Seele begreiflich zu machen sey? Die Seele würkt hier rückwärts auf ihr Gedanken- oder Fibernsystem, welches sie eben so gut kennen muß, wie sie ihre äußerlichen Organen kennt. Da nun das bloße Wollen nicht hinlänglich ist, der Fiber diejenige Erschütterung mitzutheilen, wodurch die verlangte Gehirnimpression entstehn kann, sondern eine wahrhafte Berührung dazu erfodert wird, so thut dieses die Seele durch die Lebensgeister. Diese sind der allerfeinste Theil des Bluts, der aus dem Blute abgeschieden und in die markichte Röhrchen eintritt. Sie bewegen sich in den markichten Kanälen des Gehirns, und richten sich in ihrer

Bewe-

Bewegung nach der Bewegung und Beschaffenheit des Bluts. Durch Hülfe derselben wird die Einbildungskraft erhitzt oder in Bewegung gesetzt, als wohin die Seele vermittelst des Nervensafts diese Lebensgeister sendet, und diejenige Fiber wiederum anstrengt, durch welche sie glaubt, die Idee wieder zu sehn; ist sie so glücklich, den gehörigen Grad der Erschütterung der Fiber mitgetheilt zu haben, so wird die gesuchte Empfindung geschwind und lebhaft erscheinen und die Idee selbst anschauend sich darstellen. Das Gegentheil versteht sich von selbst. Ist es sehr lange, daß man die verlangte Idee gehabt hat, so hat natürlicher Weise der Organ viel von seiner Empfänglichkeit verloren, er ist gewissermaßen in seinen ersten Zustand der jungfräulichen Fibern zurückgekehrt, oder besser, er ist einer zwanzigjährigen Wittwe gleich, folglich wird derselbe einen stärkern Reiz nöthig haben, wenn das Erinnern erfolgen soll, als eine andere. Wenn wir uns ganz von weitem her erinnern, daß wir einstmal etwas von einer Sache gehört haben, haben aber nicht nur dies, sondern auch die Umstände, unter welchen wir uns damals befanden, vergessen, so daß es uns, wie man zu sagen pflegt, wie in einem Traume ist;

dann überläßt die Seele der Einbildung das Geschäffte des Erinnerns, und es erfolgt alsdenn ein Herumsuchen oder Herumschweifen der Einbildungskraft von einer Fiber zur andern.

Es giebt gewisse Ideen, die uns ohne unser Zuthun immerzu einfallen, der kleinste Umstand kann sie in Bewegung setzen, und wenn man seinen Gedanken, wie man sagt, freyen Lauf läßt, so sind sie die ersten, die uns unterhalten, man nennt sie Lieblings- oder herrschende Ideen. Es gesellen sich zu denselben sehr viele andere, nach dem Gesetz der Analogie und Laune. Dieses ist eigentlich nicht das Geschäffte der Seele, sondern der Phantasie. Diese ist eine bloße mechanische Bewegung des Gehirnmarks, und die Seele läßt es sich nur gefallen, die vorübergehenden Ideen anzuschauen. Man trifft dies besonders bey Leuten an die viel plaudern und nichts dabey denken, ob sie gleich bey der größten Kleinigkeit sich eine wichtige Mine geben und mit einem bedeutenden Tone sprechen, welches dann bey Denkenden einen lustigen Contrast macht, und eine zeitlang, so lange nämlich als es ihnen gefällt, diese Leute aus ihrem Geschwätze zu studieren, amusirt, zuletzt aber gewaltig der Langenweile aussetzt.

Ich

Ich habe angenommen, daß bey der Würkung der Seele auf ihr Fibernsystem, die Lebensgeister müssen in Bewegung gesetzt werden. Man kann nun noch weiter fragen: wie ist dies möglich? wie kann die Seele auf die Lebensgeister würken, und ihnen diejenige Direction ertheilen, die im vorkommenden Falle erfodert wird? Hier sind wir abermals an einem Abgrunde — Will man sagen: die Lebensgeister bestehn aus Atomen und einfachen Theilen, die Seele ist ein einfaches Wesen, einfache Wesen können auf einfache Wesen würken. — Also; — so heißt das nichts gesagt, weil wir nicht wissen, wie einfache Substanzen auf einander wirken können, troz allen dicken Metaphysiken die über dieses Räthsel sind geschrieben worden. So lange die Seele eine Leibnitzische Monade oder einfache Substanz bleibt, so lange werden wir hier unsre Unwissenheit gestehn müssen, wodurch aber die Sache selbst, als ein wahres Faktum betrachtet, nicht aufgehoben wird, so wenig als viele Würkungen in der Körperwelt dadurch aufhören wahr zu seyn, weil wir ihre Entstehungsart nicht erklären können. Und wer wollte sich, um dieses besser erklären zu können, unterstehn, die figürliche Redensart: Gott blies dem

Men-

Menschen einen lebendigen Othem in seine Nasen *), so zu erklären; Gott verband das Phlogiston oder Elementarfeuer mit der Erde, woraus Adams Körper gemacht war! —

Das dritte Capitel.

Von den physischen Ursachen der sinnlich allgemeinen Begriffe, der Intellectualbegriffe und des Raisonnements.

Begleiten wir die Seele ferner in dem Fortgange ihres Denkens, so wird nun die Materie etwas verwickelter, es laufen mehrere Handlungen zusammen, die wir einzeln unterscheiden müssen, um Schritt vor Schritt zu gehn und Verwirrung zu vermeiden. Ich will mich zuvor über einige Punkte erklären, die zwar eigentlich nicht zu dem Raisonnement gehören, denen ich aber keinen bessern Platz anzuweisen hatte. Es betrifft die Entstehungsart des Selbstgefühls und der sinnlich allgemeinen

*) 1 Buch Mose 2, 7. וייצר יהוה אלהים את־האדם עפר מן־האדמה ויפח באפיו נשמת חיים.

meinen Ideen. Die Ordnung, in welcher mir diese Ideen aufgestoßen sind, ist natürlich. Im Vorhergehenden haben wir die Seele in der Verbindung mit den Gegenständen gedacht, um die Entstehungsart ihrer sinnlichen Begriffe herauszuholen. Es folgt nun derjenige Zustand, in welchem wir die Gegenstände von ihr entfernen und die Seele gleichsam mit ihr selbst alleine lassen, um zu sehn wie sie den gesammelten Vorrath von Begriffen bearbeitet, und was daher entsteht. Das ist das Selbstgefühl, die sinnlichen Abstrakta, die Intellectualabstrakta und das Raisonnement.

Es ist das Selbstgefühl eine Verwandlung von dem Gefühl des Wahren, wovon der Gegenstand unser Selbst oder unsre Person ist. Ich kann wohl sagen: jedes Selbstgefühl ist wahr, oder ist zugleich Gefühl des Wahren; aber nicht umgekehrt; jedes Gefühl des Wahren ist Selbstgefühl. Das erste darum, weil ich ohne Demonstration es für wahr halten muß, daß mein Ich das denkende Subjekt ist; das andere, weil der Gedanke von meinem denkenden Ich, sich nicht bey jedem Gefühle des Wahren mit einmischt. Ja es wird derselbe erst spät erhalten, und man kann bey Kindern nicht sagen, daß vielmehr als ein

ein bloßes Gefühl ihres Daseyns bey ihnen erwacht sey. Es erfodert das deutliche Bewußtseyn von unserm denkenden Subjekte schon eine Art der Beobachtung, die wir bey kleinen Kindern noch nicht vermuthen können. Die Seele muß über ihre Veränderungen, über ihre Begriffe und Empfindungen nachdenken, gleichsam in sich selbst zurückkehren und diese von sich absondern, wenn der Gedanke von ihrem Ich entstehn soll. Die kleinen Kinder, bey welchen der Gedanke von ihrem Ich noch nicht rege worden ist, haben daher weiter nichts als ein bloßes Gefühl ihres Daseyns wie die Thiere, welches aber noch nicht Persönlichkeit ist.

Bonnet nimmt das Wort Persönlichkeit in einem doppelten Verstande. Er sagt, die Seele identificirt sich mit jedem Eindruck eines jeden Gegenstandes, und diese Identification ist der Grund der Persönlichkeit. Man muß daher zwo Arten von Persönlichkeit unterscheiden; die erste entsteht schlechtweg aus der Verbindung, welche die Erinnerung zwischen den vorhergehenden und nachfolgenden Empfindungen veranlaßt, kraft deren die Seele eine Empfindniß von den Veränderungen ihres Zustandes hat. Die zweyte Art von Persönlichkeit ist nichts anders wie die erste, in so fern sie

über-

überdacht wird. Diese besteht in der Rückkehr der Seele in sich selbst, wodurch sie gewisser Maßen ihre eignen Empfindungen von sich absondert und überdenkt, daß sie es ist, welche sie erfährt oder erfahren hat. Es scheint aber, als wenn das Wort Persönlichkeit noch eine besondere Rücksicht auf gewisse moralische Bestimmungen hätte, die einem Subjekte zukommen. Wodurch sich besonders die Person des Menschen von andern Dingen unterscheidet. So nimmt man das Wort im Rechte der Natur, wo man unter dem Worte, Person, ein mit gewissen Rechten versehenes verständiges Subjekt versteht, und Rechte heißen dort so viel als moralische Bestimmungen. Ob nun zwar das Wort hier in einem weit höheren Verstande genommen wird, so scheint es doch, daß man dies bey dem Begriffe von Persönlichkeit nicht außer Acht lassen dürfe.

Wir wollen sehn, wie wir dieses aus einander setzen können. Man wird aber bey solchen höchst einfachen Begriffen weiter nichts verlangen, als daß ich mich getreu abschreibe, das ist, meine Gedanken, die beym Nachdenken über diese Materie entstanden sind, so lange umschreibe, bis ich merke, daß meine Leser mich verstanden haben. Ich merke dies nur wegen

der Einfältigen an, die überall förmliche Definitionen verlangen, die nach logischen Regeln nicht zu dick und zu dünn sind.

Ein jeder Mensch kann bey sich zwo Fragen aufwerfen. Die erste Frage ist diese: Bin ich? Die andere: Was bin ich? Das, was eine Antwort auf die erste Frage giebt, ist das Selbstgefühl, und das, woraus die andere Frage beantwortet wird, ist die Persönlichkeit. Daß ich bin, ist ein erstes Faktum, und ich habe keine Principien, woraus ich mir die Wahrheit dieses Satzes könnte demonstriren, oder von einem andern vordemonstriren lassen. Gleichwohl bin ich so gewiß davon überzeugt, als von irgend einem geometrischen Axiom. Es muß also etwas in mir seyn, was mir statt aller Principien ist, und dessen Aussage meinen Beyfall nothwendig erzwingt, wenn die Frage ist, ob ich bin? und das nenne ich das Gefühl von meinem Selbst oder das Selbstgefühl. Ich glaube daß der Mensch dieses Gefühl von seinem Ich haben würde, und wenn er auch noch keine Erfahrung gemacht hätte, nur das Bewustseyn darf ihm nicht fehlen. Wenn wir also in Gedanken der Seele ihren Körper wollten ausziehn, und sie ganz isolirt gedenken, so würde es doch kein

Wider-

Widerspruch seyn, bey ihr dieses Gefühl von ihrem Selbst anzunehmen. Aus der Erfahrung läßt es sich so wenig beweisen, als der ohnmachtähnliche Zustand in dem Augenblicke des Todes; aber ich sehe doch auch nicht wie man das Gegentheil davon darthun will, da zu diesem Selbstgefühl weiter keine Erfahrungsidee erfodert wird, als das Bewustseyn von unsrer eignem Existenz. Ich fühle es, daß das Ding, was in mir sein eignes Selbst denkt, und sein Daseyn fühlt, nicht vervielfältiget oder zertheilt ist; sondern es ist im strengen Verstande genau Eins. Es ist auch nicht dieser mein Körper und seine Bestimmungen und Verhältnisse, diese sehe ich als etwas unterschiedenes an. Und das Ding, was so in mir sein eignes Selbst denkt, nicht vervielfältiget oder zertheilt ist, sondern im strengsten Verstande genau Eins ist, nenne ich mein Ich. — Ich unterscheide mich dadurch von jedem andern Dinge meiner Art, und wenn ich auch meinen Körper sammt allen seinen Bestimmungen noch einmal außer mir sehen könnte, so würde ich doch nicht glauben können, daß ich zweymal existire.

Die zwote Frage ist: Wie? oder Was bin ich? Hierauf antwortet die Art meines Da-

seyns. Hierzu gehören alle diejenigen Bestimmungen, sie mögen innere oder äußere seyn, und alle die Verhältnisse, die mir eine bestimmte Art meines Daseyns geben, und wovon ich sage, sie sind mein, ich bin in Absicht auf sie bestimmt. Ich existire nicht allein, sondern ich existire als Jüngling, als Mann oder als Greis u. s. w. ich habe gewisse Eigenschaften, einen gewissen sittlichen Charakter, Neigung, Temperament, gewisse mir eigenthümliche herrschende Ideen und Begierden, nach diesen bestimmt sich mein Wille, es erfolgen Handlungen, die sich in meiner Freyheit gründen, ich sehe mich als die Ursache derselben an. Dieses zusammengenommen giebt meinem Ich eine besondere bestimmte Art seines Daseyns, wovon ich eben durch nichts anders als durch ein Gefühl gewiß werden kann, und ich nenne es alsdenn meine Person, und das Gefühl davon, das Gefühl meiner Persönlichkeit. Auch gehört mit hierher, die Erinnerung an solche Verhältnisse und Bestimmungen, die ich ehedem unter die meinigen gezählt habe. Wodurch sich meine Persönlichkeit keinesweges verändert, indem sich die Seele durch die Erinnerung mit ihrer ehmaligen Art des Daseyns identificirt.

Sollten diese Gedanken gegründet seyn, so ist auf der einen Seite ein merklicher Unterschied zwischen dem Selbstgefühl und zwischen dem Gefühl meiner Persönlichkeit, wovon ich aber die Grenzen noch nicht genau genug bestimmen kann, wenn ich auf das Gefühl selbst sehe, auf der andern Seite ist es doch nur ein Gefühl. Offenbar ist derselbe, wenn man auf die Verschiedenheit der Subjekte und der Gegenstände sieht.

Wenn es daher möglich wäre, daß eine Seelenwechselung vorgenommen werden könnte, so daß z. B. die Seele des Voltaire in Riedels Körper und umgekehrt, logirt werden könnte, so würde der letzte ohne Zweifel das Mädchen von Orleans, oder den Candide, oder alles das, was Voltaire gelernt hat, auswendig hersagen können, und jener würde von einer Theorie der schönen Künste, von Briefen an das Publikum, von einer Epistel an Oesern, von Launen an meinen Satyr u. d. g. nicht mehr und nicht weniger wissen können als dieser. Aber daß beide ihr Selbstgefühl und ihre Persönlichkeit vergessen und mit einander vertauschen könnten, ist nicht zu glauben, wenigstens schwer zu begreifen. Denn es läßt sich das Selbstgefühl aus keiner Schwingung ir-

gend einer Fiber erklären, es wird auch nicht durch irgend eine äußere Empfindung erregt. Dies ist die Ursache warum wir zwar glauben müssen, daß der neue Bewohner eines vertauschten Leibes, auf einmal zum Besitze aller Geschicklichkeiten von dem ersten gelangen müsse, weil die Fibern und die Imagination dadurch nicht geändert werden, daß sie einen neuen Bewohner bekommen haben. Aber was haben diese mit dem Selbstgefühl gemein. Das Selbstgefühl kann, so weit ich sehn kann, aus keinem Spiele dieser Fibern begriffen werden, sondern ist ein simpeles Bewustseyn seiner selbst, und geht vor aller Erfahrung vorher, und ist der Seele so eigen, wie das Fliegen dem Vogel oder dem Steine die Schwere. Man kann es auch daraus, wie mich deuchtet, deutlich abnehmen, daß wir bey allen Veränderungen, denen der Mensch alle Augenblicke unterworfen ist, doch nicht sagen könne, daß unser Ich dabey verändert werde *.) Eben dieser Gedanke, von der Veränderung, in Verbindung mit dem Selbstgefühl, überzeugt mich mehr, als alle

*) Lock vom menschl. Verstande. B. II. Kap. XXVII. Si conscius aeque forem, me diluuium atque arcam Noachi vidisse, ac quod hieme superiori Thamesin viderim extra ripas suas diffluentem, aut

alle metaphysische Beweise, daß mein Ich oder die Substanz, die in mir ihrer Veränderungen bewust ist, nicht mit diesen meinem Körper Eins oder mein Körper selbst; sondern wesentlich von demselben unterschieden sey. Mein ganzes Leben ist eine Reihe von zusammenhangenden Veränderungen, wo immer eine die andere ablöset, und mit den Augenblicken der Zeit parallel läuft. Aber ich fange deswegen nicht an ein anderes Ich zu werden, als ich von meinem ersten Anfange war. Das Bewustseyn, mit welchem ich an die Leiden oder Vergnügungen meiner Jugend und Kindheit denke, ist das nämliche, womit ich mir meiner gegenwärtigen Veränderungen bewust bin. Die Fehler meiner Jugend bleiben noch immer die meinigen, und das Bewustseyn von den Spuren eines guten Herzens kann ich nicht veräußern. Unmöglich kann dieses mein Körper seyn, dessen Theile nach und nach verloren gehn und andere an ihre Stelle lassen, so daß ich in einer Zeit von fünf Jahren, diesen meinen gegenwär-

aut quod nunc scribam, haud magis dubius forem, vtrum ego qui nunc scribam, qui Thamesis inundationem hieme superiori atque diluuium generale viderim idem *Ipse* sim in quacunque substantia illud *ipse* collocetur.

genwärtigen Körper gänzlich ausgezogen, und einen andern in Absicht auf die groben Theile desselben bekommen habe, welche sich zwar in der nämlichen Ordnung und Proportion an einander schließen wie die erstern, doch aber nicht mehr dieselben sind *).

Zwar getraue ich mir nicht aus der Idee der Veränderung, mit Herrn Moses Mendelssohn die Unsterblichkeit zu beweisen, die ich der Allmacht überlasse, und den Instinkt, den sie in mich gelegt hat, als ein Zeichen ansehe, von dem, was sie mit mir zu thun willens ist; wohl aber getraue ich mir in dieser Idee der Veränderung, in Verbindung mit dem Selbstgefühl und dem Gefühl der Persönlichkeit, einen Beweis zu finden, daß meine Seele im strengsten Verstande Eins seyn müsse.

Die folgende Materie, der ich hier eine Stelle erlaube, ist die Lehre von allgemeinen sinnlichen Begriffen. Man sagt gemeiniglich, daß die sinnlichen Abstrakta darinne bestünden, daß die Seele einen Theil nach dem andern von einer sinnlichen Idee absondere, und ihn allein denke. Z. B. wenn sie sich bey einem Baume, den Stamm, die Aeste, Zweige, Blät-

*) Siehe Platners Anthropologie. Erster Theil.

Blätter, Blüthen, Früchte, Farbe rc. abgesondert vorstellt. Allein da dieses blos Theile eines sinnlichen Ganzen sind, so deucht mir verdienet dies den Namen nicht, man könnte es besser eine Zergliederung des Begrifs nennen *).

Wir wollen auf ihren Ursprung zurück gehn. Man setze daß die Seele noch gar keine Idee habe, und mache den Anfang mit der Idee eines Triangels, dergestalt, daß durch das Vorzeigen eines Dreyecks, dessen Seiten jede vier Schuh lang und roth angestrichen, eine concrete und individuelle Idee entstehe. So wird sie, wenn man nun den Gegenstand entfernt, zwar diese Idee erhalten, aber auch nicht mehr und nicht weniger als diese Idee von einem rothen Triangel, dessen Seiten diese bestimmte Größe haben. Man halte nun dem Auge einen andern Triangel vor, dessen Seiten drey Schuh lang und grün angestrichen sind, so wird nothwendig die erstere Idee wie-

*) Bonnet nimmt dreyerley Arten der sinnlichen Abstraktion an, die Partial- Modal- und Universalabstraktion. Bald, sagt er, betrachtet die Seele in verschiedenen concreten Ideen blos das, was sie unter einander gemein haben, und dies heißt die Universalabstraktion. Siehe das 14. Kapitel der Analyse. S. 153. Nur in der letzten Bedeutung wird das Wort hier genommen.

der zum Vorschein kommen, und dadurch die Aufmerksamkeit der Seele rege gemacht werden. Sie fängt nun an durch das Zusammenhalten dieser Ideen sie mit einander zu vergleichen, und bemerkt ein gewisses Einerley bey beiden, aber auch etwas verschiedenes. Das Verschiedene sondert sie ab, und denkt das Gemeinsame, und verwandelt gleichsam beide Ideen in eine einzige, welches das sinnliche Ideal von einem Triangel ist. Das Wort, wodurch dieses Ideal ausgedruckt wird, ruft jedesmal diese Idee wieder zurück; doch denkt sich die Seele allemal ein gewisses bestimmtes Objekt mit, als wenn es eben jetzt in ihre Organen würkte. So denken wir uns bey den Worten, Baum, Pflanze, Sonne, Mensch, Haus ꝛc. immer ein Individuum, wodurch zum öftern oder das erstemal diese Idee entstund. Ein Kind, welches anfängt das Alphabet einer Sprache zu lernen, macht sich z. B. von dem ersten Buchstaben des Elementarbuchs, welcher mit rother Farbe gemahlt ist, einen bestimmten Begrif. Der Lehrer mahlt die nämlichen Züge mit Kreide an die Tafel, das Kind substituirt im Gedanken die gegenwärtige Idee vor jene, und der Begrif ist nun sinnlich allgemein; doch aber denkt das

Kind,

Kind, so oft es das Zeichen hört, entweder an den Buchstab im Elementarbuche, oder an jenen, den der Lehrer vorzeichnete. Ein sinnlich allgemeiner Begriff ist daher nichts anders, als das Einerley oder das Gemeinsame, was in einer concretiven Idee liegt, wodurch diese auf mehrere Gegenstände kann angewandt werden. Die Gegenstände, auf welche dieses Einerley kann angewendet werden, oder welche mit der bestimmten Idee etwas gemeinschaftliches haben, werden deswegen mit den nämlichen Namen belegt, und sind anzusehn als Dinge von einerley Art. Das Vermögen solche Ideen zu bilden, heißt das sinnliche Abstraktionsvermögen.

Das Behältniß dieser Begriffe scheint in der Einbildungskraft zu liegen *), wo sie auch entweder nach den Gesetzen der Erinnerung oder der Phantasie wieder erneuert werden können. Denn ihre Entstehungsart ist die nämliche, wie bey allen sinnlichen Ideen, und es wird hier nur aus mehreren concretiven Ideen eine einzige gleichsam zusammengeschmolzen. Diese Ideen sind, nachdem die Sprache erfunden

 worden,

*) So verstanden wie ich es im ersten Kapitel erklärt habe.

worden, an gewisse Worte geheftet, wodurch die Seele sich dieselben wieder denkbar macht, wenn auch die Gegenstände nicht gegenwärtig sind. Eine Sprache verstehen, heißt daher nichts anders als die Zeichen wissen, welche diesen Ideen entsprechen. Wir haben daher auch sehr wenig Worte, wodurch die Individuen bezeichnet werden, wenn wir den Artikel und die Nomina propria ausnehmen. Die andern alle sind Zeichen allgemeiner Begriffe.

Entweder haben wir nun die Ideen eher gehabt als die Worte und Zeichen derselben; oder es ist die Idee mit dem Worte zugleich entstanden. Im letzten Falle wird die Wiederholung derselben vermittelst der Zeichen geschehn, so daß wir bey der Empfindung des Worts uns an die Sache erinnern, ob gleich das Wort gar keine Aehnlichkeit mit der Sache selber hat. Hieraus läßt sich das Mechanische in der Methode durch Zeichen zu denken bestimmen, welche sonst die Aristotelische genennt wird. Im ersten Falle geschieht die Erinnerung entweder zufälliger weise durch ein Spiel der Phantasie, oder durch die Gegenwart eines Objekts von der gegebenen Art. Der Fall ist bey einem Tauben.

Durch

Durch diese sinnlich allgemeinen Begriffe wird der Gesichtskreis der Seele erweitert. Sie überschaut in einer einzigen solchen Idee viele andere; weil sie vielbefassend ist. Das Gedächtniß kann die Ideen der Arten wegen ihrer Aehnlichkeit leicht wieder hervorrufen, und es ist also in so weit eine Vollkommenheit für den Menschen. Ob es gleich auf der andern Seite als eine Einschränkung angesehn werden muß; weil ein Wesen wie das Unendliche, das seine Begriffe durch sein Wesen hat, auf diese Art und überhaupt durch allgemeine Begriffe nicht denken kann, wenigstens nicht so wie der Mensch, der sie erst durch die Sinne erhält.

Man setze nun ein Geschöpf, dessen Denkkraft nur in der Einbildungskraft und Sinnlichkeit besteht*). Oder einen Menschen, der die

*) Ein solches Geschöpf ist nicht unmöglich, und wenn Pope recht hat, so ist es besser keine Vernunft haben, als sie ohne Einbildungskraft zu haben. Die Vernunft, sagt er, ist der Kompaß, aber die Leidenschaften der Wind; und wenn wir eins von beiden entbehren müßten, so wäre es besser die erstere als die letztern zu entbehren. Der Lauf eines Schiffs würde zwar ohne Kompaß sehr unsicher seyn, aber ohne Wind würde sich doch das Schiff ganz und gar nicht bewegen können. Der Verlust der Vernunft würde uns zum Viehe erniedrigen, der Verlust der Begierden zu Klötzen.

die Fähigkeiten seines Verstandes, das Wort in der engsten Bedeutung genommen, und seiner Vernunft noch nie gebraucht hat: so ist offenbar, daß die moralische Welt für ihn kein Gegenstand der Betrachtung seyn könne. Er wird also nichts von Tugend und Laster, von Recht und Unrecht, nichts vom Gesetz rc. wissen können. Nur die Körperwelt wird ihm Begriffe hergeben. Weil doch aber ein solcher Mensch noch immer mehr als ein Thier ist, theils weil er der Sprache und also des Unterrichts fähig, theils weil seine Organen weit vollkommner, und die innern feiner sind; so kann auch seine sinnliche Erkenntniß zu einem gewissen Grade der Deutlichkeit und Ordnung gebracht werden. Dies aber müßte auf eine mechanische Art bewerkstelliget werden. Der Fall ist bey Kindern und jungen Menschen bis ins vierzehende Jahr, oder bey solchen, die in der Wildniß unter den Thieren aufgewachsen sind. Voraus gesetzt, daß seine Organen im gesunden Zustande sind, so würde man ihn zuerst mit dem Naturreiche bekannt zu machen suchen. So ließ Gott alle Thiere auf dem Felde vor Adams Blick vorüber gehn, und er mußte ihnen Namen geben. Hierdurch wird die Einbildungskraft mit einem Reichthume von

Begrif-

Begriffen versehn werden, die sich von selbst in Ideen des Gesichts, Gehörs u. s. w. theilen. Hierbey wäre aber sehr zu verhüten, daß man Dinge, die nicht empfunden werden können, nicht körperlich oder sinnlich vorstelle, der Schade, der dadurch angerichtet wird, ist unersetzlich. Beyspiele findet man in solchen Büchern, wo die biblischen Geschichten unter Bildern vorgestellt sind. Die zweyte Sorge würde seyn, die Regelmäßigkeit der Einbildungskraft. Bey jungen Leuten würde dieses am besten durch die Geometrie und Experimentalphysik zu bewürken seyn. Plato hatte nicht unrecht, daß er keinen in seine Schule aufnahm, der nicht vorher Geometrie studiert hatte. Hierdurch wird die Fähigkeit entwickelt, die Verhältnisse der Aehnlichkeit und Gleichheit richtig wahrzunehmen. Hierdurch müssen alsdenn die allgemeinen sinnlichen Begriffe Ordnung und Richtigkeit erhalten, und das sinnliche Abstraktionsvermögen selbst wird regelmäßig. Es wird alsdenn in der Verbindung und Folge der Ideen bey einem solchen Ordnung herrschen, und sie wird nach gewissen leitenden Ideen geschehn.

So wie das sinnliche Abstraktionsvermögen eine Idee dadurch vielbefassend macht, daß es das Einerley der Gegenstände in einem Be-

griffe auffaßt; so kann die Seele diesen sinnlich allgemeinen Begrif auch wieder bestimmen und in mehrere Begriffe der Arten verwandeln, durch das Hinzudenken der Bestimmungen der Verschiedenheiten, und hieraus entsteht die Eintheilung der Objekte in gewisse Klassen. Die unterscheidenden Bestimmungen werden nicht aus der innern Natur der Objekte hergenommen, sondern von den verschiedenen Veränderungen, die sie in unsern Organen machen. Beyspiele findet man in der Botanik und in dem Linnäischen System der Natur. Irrthum ist hier nicht so leicht möglich, als bey Intellectualabstrakten, wenn nur nicht mehr und nicht weniger in die Idee aufgenommen wird, als wirklich in der Empfindung lag, und die permanenten Bestimmungen der Sache, mit welchen sie uns immerzu erscheint, nicht mit den zufälligen verwechselt werden.

Hierauf erfolgt eine Art von sinnlicher Combination dieser Ideen, die entweder durch die Phantasie veranstaltet wird, oder nach gewissen Gesetzen der Einbildungskraft. Jene setzt öfters Dinge zusammen, die niemals zusammen empfunden worden, sieht aber ihren Irrthum ein, so bald wir die Reduction auf die Empfindung machen. Es giebt Launen, in

welchen

welchen uns diese Täuschungen willkommen sind, wo wir der erhitzten Phantasie gern zuhören, weil wir es so wollen. Manche suchen hierinne gar eine Art von Genie. Aber die Verbindungen der sinnlichen Ideen nach den Gesetzen der Einbildungskraft, können zu Erfindungen werden, in welchen Realität herrscht. Die Empfindung ist hier die einzige Probe der Wahrheit, und wenn die Einbildungskraft dieser getreu bleibt, so wird sie nur selten irre. Viele Regeln sind hier noch nicht gesammelt. Es würde auch wenig Nutzen schaffen, weil die Einbildungskraft weniger Fesseln als der Verstand vertragen kann, wenn sie nur auf eine mechanische Art zur Regelmäßigkeit ist gewöhnt worden, daß sie uns den Gehorsam nicht versagt wenn es Zeit ist die Zügel anzuziehn.

Aus dieser Combination der sinnlichen Ideen, entstehn theils neue sinnliche Begriffe, theils eine Art vom sinnlichen Raisonnement. So entsteht aus der Idee von Schönheit und aus der Idee vom Anstande, die Idee vom schönen Anstande, die Idee von Erhabenheit in Verbindung mit der Idee von Aufführung, giebt den reichen Anstand u. s. w. und hieraus, der Geschmack. Denn wenn man genau Achtung giebt, so nimmt die Einbildungskraft

auch an gewissen allgemeinen Vernunftbegriffen Antheil, nur denkt sie dieselben nach ihrer Art, mit dem Gefühl und unter Beyspielen. Und dies scheint eine Wohlthat für das menschliche Geschlecht zu seyn. Weil der Mensch sonst nie mit einer gewissen Wärme für das, was schön, nützlich, edel, erhaben und groß ist, könnte erfüllt werden. Und wie sehr interssirt dies nicht selbst die Religion? Die Begriffe von Lob und Tadel, Ehre und Schande, von Eigennutz und Wohlwollen, von Rechtschaffenheit, Redlichkeit und Menschenliebe, sind ihrer Natur nach reine Vernunftbegriffe, wenn der Denker oder der Moralist sie wissenschaftlich erklärt. Sie sind ihm etwas anders als dem gemeinen Manne, aber dieser hat doch ein Gefühl von allen diesen, er kann es uns genau sagen, was eine lobenswürdige Handlung oder nicht sey, ob er gleich die abstrakten wissenschaftlichen Begriffe des scientivischen Moralisten nicht denken kann. Aber dafür ist er auch immer wärmer und enthusiastischer gegen solche Charaktere, als der entkörperte Moralist, der mehr denkt als fühlt, und immer kalt bleibt. Der gemeine Verstand denkt sich diese Begriffe sinnlich und in Beyspielen. Und fast eben so die Dichter. Ich kann mich hier

nicht enthalten eine Stelle des Schaftesbury herzusetzen: „Wie sehr, sagt dieser Philosoph, der Gedanke von einer hohen Gegenwart ein Genie erheben müsse, können wir blos an dem Einflusse beobachten, den eine gemeine Gegenwart auf die Menschen hat. Unsre neuern schönen Geister schwingen sich mehr oder weniger in die Höhe, nachdem die Meynung, die sie von ihrer Gesellschaft haben, und die Vorstellung ist, die sie sich von denen Personen machen, an welchen sie ihre Rede oder Zuschrift richten. Ein gemeiner Schauspieler kann uns sagen, wie weit ihn eine Versammlung von der bessern Art über die gewöhnliche Größe erhebe. Und Sie, Mylord, der Sie der edelste Schauspieler sind, und die edelste Rolle haben, die einem Sterblichen auf dieser irrdischen Bühne zugefallen seyn kann, indem Sie für das Beste der Freyheit und des menschlichen Geschlechts reden; sagen Sie uns, erhebt nicht die Gegenwart des Publikums, Ihrer Freunde und derer, die Ihrer Sache zugethan sind, erhebt sie nicht gewisser Maßen Ihre Gedanken und ihr Genie. — Mir meines Theils, Mylord, ist wirklich die Gegenwart einer ansehnlichen Gesellschaft so sehr nöthig, meine Gedanken bey irgend einer Gelegenheit zu erheben, daß

mich, wenn ich allein bin, bestreben muß, den Mangel derselben durch die Anstrengung der Phantasie zu ersetzen, und mir, weil ich eine Muse nicht haben kann, einen großen Mann von mehr als gewöhnlichem Genie aussuche; damit mich dessen eingebildete Gegenwart mit größerer Eingebung erfülle als ich in gewöhnlichen Stunden empfinde *). „

Wenn die Einbildungskraft die Ideen nach dem Verhältniß, das sie unter sich und ihren Gegenständen, oder auch auf uns selbst haben, mit einander verbindet, so kömmt eine Art von Zusammenkettung und natürlicher Folge der sinnlichen Begriffe heraus, deren Fortgang und Ableitung von der Phantasie sich dadurch unterscheidet, daß die Gedanken nicht ohne Leitfaden, und gleichsam sprungsweise von dem einen auf das andre fallen, sondern nach und nach durch das Verhältniß der Aehnlichkeit auf einander führen. Es ist eine Art des Zusammenhangs vorhanden, welcher zwar nicht nothwendig, wie bey dem höhern Raisonnement und der Demonstration, aber doch zweckmäßig einge-

*) Siehe Schaftesbury Charakteristiks, Abhandlung über den Enthusiasmus in einem Schreiben an Mylord Somers.

eingerichtet ist, so daß man die folgenden Gedanken aus den vorhergehenden errathen, und das Ganze ohne Mühe übersehn kann. Je regelmäßiger eine Imagination gebildet ist, desto natürlicher wird die Ordnung seyn, in welcher sich die Ideen hier mit einander verbinden, und desto mehr wird der Mangel des höhern Raisonnements dadurch ersetzt werden. Bey den mehresten Menschen vertritt diese imaginative Verbindung der Begriffe die Stelle der Meditation, und sie glauben das heiße Meditiren, wenn die Imagination arbeitet. Weil also diese Art zu denken die größte Aehnlichkeit mit dem höhern Raisonnement hat, so kann es zum Unterschiede das sinnliche Raisonnement genannt werden. Es ist dem Dichter als Dichter, eigen, und die Wahrheit des sinnlichen Raisonnements bey diesem, unterscheidet sich von der Wahrheit des Philosophen just so, wie dieser von jenem. Sinnliche Möglichkeit, Natur und Uebereinstimmung in dem Mannigfaltigen ist hier Wahrheit *). Verbindet man mit der zweckmäßigen Lebhaftigkeit der Imagination, den Reichthum an sinnlichen Ideen, so

*) Siehe Riedels Theorie der schönen Künste und Wissenschaften. S. 182.

giebt das ein schöpferisches Genie, dem kein Gegenstand zu arm ist, um, wie Homer aus dem Zorne des Achilles, eine Iliade zu verfertigen.

Die sinnlichen Vorstellungen der Verhältnisse, so die Gegenstände unter sich haben, sind unzählich. Die interessantesten gehören in die Aesthetik, wo man Abhandlungen über das Große und Erhabene, Aehnlichkeit und Contrast, Zeichnung, Colorit, Vergleichung, Ernsthafte, Lächerliche, Belachenswerthe, Komische, Launichte ꝛc. geschrieben hat.

Die sinnlichen Vorstellungen von den Verhältnissen der Dinge, die sie auf uns haben, können Leidenschaften erregen, und sind deswegen theils ein Gegenstand der schönen Wissenschaften, theils der Moral. Aber wie mögen doch immer die sinnlichen Vorstellungen von den Verhältnissen der Dinge auf uns, Leidenschaften erregen? Da sich hier die Sittenlehre und meine Grundsätze einander gleichsam die Hände bieten, so wird man mir es verzeihen, daß ich mich durch eine kurze Ausschweifung über den Ursprung unsrer Leidenschaften erkläre, und dies um so viel eher, je begieriger ich bin, das Urtheil des aufgeklärten Publikums darüber zu erfahren.

Ich

Ich habe weiter oben einmal gesagt und nehme es hier als einen Grundsatz der Naturlehre an, daß nur zwey Principien aller Dinge sind, nämlich Erde und Elementarfeuer. Hieraus lassen sich die Kräfte der Dinge erklären, nämlich die thätigen und leidenden, und bey Körpern die Schwere und Elasticität. Was bey Körpern die Schwere ist, das ist bey dem Menschen der Hang zur Ruhe, und was bey Körpern Elasticität ist, das ist hier der Hang oder der Antrieb zur Thätigkeit. Wir wollen sie Grundtriebe der menschlichen Natur nennen, es sind erste Bewegungen unsrer wollenden Kraft, von welchen sich weiter kein Grund angeben läßt, die aber vorausgesetzt werden müssen, wenn man den Unterschied und Ursprung der Begierden, Handlungen und Temperamente erklären will *). Sie würken, ehe der Mensch noch die Erfahrung von Schmerz

*) On voit donc que ce sont les passions et la haine de l'ennui qui communiquent a l'ame son mouvement, qui l' arrachent à la tendance, qu'elle a naturellement vers le repos, et qui lui font surmonter cette force d' inertie à laquelle elle est toujours prête à céder. Helvet. De l'Esprit Disc. III. Ch. V. Man vergleiche die Abhandlung zur Erklärung der sittlichen und politischen Welt.

oder Vergnügen gemacht hat, und sind bey dem Menschen das, was bey den Thieren die natürlichen Triebe sind *). Ob nun gleich der Hang zur Ruhe niemals einen großen Geist bildet; weil die Natur, wenn sie ein Genie bildet, das an der Spitze der andern stehn soll, dasselbe immer mit starken Leidenschaften versieht; so lassen sich doch viele Erscheinungen bey dem Menschen daraus erklären, als die Annahme ungeprüfter Meynungen, Leichtglaubigkeit, Vorurtheile und Aberglaube, weil das Gegentheil die Beschwerlichkeit der Untersuchung auflegt, die sich mit demselben nicht verträgt. Wenn der Trieb zur Thätigkeit, den Hang zur Ruhe überwältiget, so entsteht Haß gegen die Langeweile, welches sich auch bey mittelmäßigen Geistern finden kann.

So entgegengesetzt diese zween Grundtriebe auch immer seyn mögen, daß auch so gar einer unsrer größten Naturforscher einen Beweis für die Immaterialität der Seele in ihrem Gegensatze zu finden geglaubt hat; so werden sie doch durch die denkende Seele mit einander vereiniget, und hieraus entsteht Schmerz und Vergnügen.

*) Dente lupus, cornu taurus petit, vnde, nisi intus monstratum. Horat. Sat. 1. B. II.

gnügen. Indem wir nämlich über unsern Zustand nachdenken, so werden wir entweder benachrichtiget, daß unser Zustand schlimmer worden ist, als vorher, oder wir werden benachrichtiget, daß unser Zustand sich verbessert hat. Im ersten Falle entsteht Schmerz, im andern Vergnügen. Dies sind schon etwas mehr als einfache Rührungen der Seele, weil sie gewisse Spuren zurücklassen, und werden daher Sensationen genannt, und wenn sie anhaltend sind, Sentiments. Woraus folgt, jemehr in einem Menschen Antrieb zur Thätigkeit ist, desto größer ist die Liebe zum Vergnügen, jemehr Furcht vor dem Schmerz, desto größer ist der Hang zur Unthätigkeit und Ruhe. Die Seele des erstern wächst in Gefahren, die Seele des letztern wird durch Gefahren zur Unthätigkeit zurückgeschreckt. Diese denken kaum an etwas anders als an ihre Selbsterhaltung, und werden durch eine gewisse Art von Aengstlichkeit angetrieben. Jene sind ganz Entschluß und ganz That, und verbreiten einen Theil ihrer Empfindungen über das ganze menschliche Geschlecht. Vortreflich zu seyn, sowohl in sich, als in Vergleichung, ist bey diesen das höchste Ziel der Vollkommenheit, bey jenen die Aufhäufung der Güter, die zu ihrem Unter-

halte und Sicherheit des thierischen Lebens gehören. Beyspiele von beiden giebt die Geschichte. Die sinnlichen Vorstellungen von den Verhältnissen der Dinge gegen uns, sind daher entweder so beschaffen, daß sie diesen Grundtrieben entgegen laufen und sie zu zerstören scheinen, oder mit denselben übereinstimmen und sie erhöhen. Im ersten Falle entstehn daher verdrießliche Empfindnisse, im andern Falle sind sie ergötzend. Sie lassen sich in vier allgemeine Klassen bringen: Freude, Betrübniß, Hoffnung und Furcht. Die Stärke der Leidenschaften hängt von der Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, von der mehr oder weniger elastischen Kraft der Fibern und von der Beyhülfe der übrigen Organen ab. "So wie der Einbildungskraft, sagt Hume, in der Abhandlung über die Leidenschaften, jedes Ding gefällt, das groß, neu oder schön ist, und sie desto vergnügter ist, jemehr sie dergleichen Vollkommenheiten in einem und eben demselben Gegenstande antrifft; so kann sie durch Beyhülfe eines andern Sinnes die Leidenschaft des Vergnügens erhöhen *)." Sollten diese Gedanken, die

*) Die Stelle ist eigentlich aus Addisons Zuschauer. No. 412.

die ich hier nicht weiter verfolgen kann, nicht ganz ungegründet seyn, so würden die ersten Linien zu einer Abhandlung über die physischen Ursachen der Leidenschaften gezogen seyn.

Die Ordnung des sinnlichen Denkens ist also diese: Wenn sich die Seele einen Vorrath von sinnlichen Begriffen verschafft hat, so vergleicht sie dieselben mit einander, und bemerkt das Gemeinsame und das Verschiedene derselben. Durch die Absonderung des Gemeinsamen von dem Verschiedenen, entstund ein sinnlich allgemeiner Begriff. Dieses sinnliche Abstraktum kann sie durch das Hinzudenken der verschiedenen Unterscheidungspunkte wieder bestimmen, und es entstehn neue Begriffe von sinnlichen Arten und Gattungen, oder auch nur untergeordneter Begriffe. Die sinnliche Combination verbindet diese neuen Ideen nach den Verhältnissen der Aehnlichkeit oder Verschiedenheit, oder nach solchen Verhältnissen, die sie auf die Grundtriebe der menschlichen Natur haben. Aus dem ersten entstund eine Art vom sinnlichen Raisonnement, und aus dem letzten die Leidenschaften. Die physischen Ursachen von allen diesen Stücken sind die nämlichen, die im vorhergehenden Kapitel sind angezeigt worden, und können hier wiederholt wer-

den, und mit der Wahrheit sowohl der sinnlich allgemeinen Begriffe, als des sinnlichen Raisonnements hat es die nämliche Bewandniß.

Ich komme nun näher zu meinem Endzweck, die physischen Ursachen des höhern Raisonnements aufzusuchen. Dieses gründet sich auf die Natur und Beschaffenheit der Intellectualabstrakten und reinen Vernunftbegriffe. Ich werde also hievon erst das Nöthige sagen müssen.

Es verdient bemerkt zu werden, daß die beiden Vermögen der Seele, das sinnliche und das höhere Absonderungsvermögen in den mehresten Fällen einander wechselsweise unterstützen und gemeinschaftlich arbeiten. Die Seele versucht wenigstens immer, wenn wir auf sie Acht haben, auch die Einbildungskraft und Empfindung bey den abstrakten Notionen zu beschäfftigen, und wo möglich, diese sinnlich denkbar zu machen. Ich sage wo möglich; denn es giebt Fälle, wo dies nicht angeht, und wo der Empfindung und Einbildungskraft weiter nichts übrig bleibt als das Wort oder Zeichen, als das Vehiculum der Notion aufzufassen. Bey allen denenjenigen Intellectualbegriffen, die von solchen Gegenständen abgezogen sind, die in die Sinne fallen, hat die Einbildungskraft mit Antheil.

theil. So ist z. B. der Begrif von einem Körper, Ausdehnung, Größe, Zahl, Raum, Ort u. s. w. Die Idee von einer Maschine überhaupt, ist so beschaffen, daß sie, als Notion betrachtet, nicht empfunden werden kann. So bald wir aber den Begrif hören, so müssen wir, wir mögen wollen oder nicht, diese in der Einbildungskraft sehn. Es giebt andere Ideen, wo es die Einbildungskraft vergeblich wagt, sich in das Spiel zu mischen. Als der Begrif vom Wesen, Kraft, Möglichkeit, Weisheit, Verpflichtung ꝛc. Hier mag ich die Imagination anstrengen wie ich will, es kommt weiter nichts, als höchstens das Wort sinnlich zu denken in ihre Gewalt. Dies ist zu verstehn, wenn mir der Begrif durch das Wort zugeführt worden, und also schon bekannt ist. Sonst fängt freylich auch die Abstraktion von der Empfindung an. Daraus aber, daß eine Sache nicht sinnlich denkbar ist, folgt nicht, daß sie gar nicht gedacht werden könne. Man muß also dreyerley Arten von allgemeinen Begriffen unterscheiden. Die sinnlichen, von denen wir bereits geredet haben, die, welche vermischter Natur sind, und die reinen Vernunftbegriffe oder im engsten Verstande so genannte Notionen. Da die, welche vermischter Natur sind,

aus den erstern und letztern zusammengesetzt sind, so ist es nicht nöthig, ihren Ursprung besonders zu untersuchen; weil wir sie verstehn, so bald die Entstehungsart der letztern bekannt ist.

Hier ist ein doppelter Fall möglich. Die Notion entsteht entweder ohne Beyhülfe der Worte und Zeichen, oder durch dieselben. Der erste Fall ist, wo die Sprache noch nicht erfunden worden, oder bey einem Taubgebohrnen. Denn man kann freylich mit dem Verfasser des Buches: über den Ursprung der Sprache, nebst der Geschichte der Erde und des Meeres, behaupten, daß die Sprache so alt ist, wie das Menschengeschlecht; unterdessen ist es doch hier keine bloße Erdichtung, wenn man die Frage beantworten will, ob allgemeine Begriffe ohne Sprache möglich, und wie in diesem Falle ihre Entstehungsart sey? Ja es ist auch bekannt, daß ein Genie, das sich nicht an die Worte bindet, im Denken die Worte wegschmeist, und nur die Natur und die Sache denkt, es muß also ohne wörtliche Zeichen zu denken nichts Unmögliches seyn.

Ich habe nicht ohne Ursache angemerkt, daß die sinnlichen allgemeinen Ideen sich öfters mit in das Geschäfte der höhern Absonderung mischen.

mischen. Ich werde nun den Gebrauch davon machen.

Es läßt sich das gesammte Denken des Menschen auf folgende Stücke einschränken. Alles was wir denken, betrifft entweder Sachen, als, Stein, Baum, Haus, Mensch u. s. w. oder Eigenschaften der Sachen, als, gelehrt, weise, schön 2c. oder die verschiedenen Verhältnisse, welche die Dinge unter sich haben, und die entweder einfach sind, als, Größe, Kleinheit, oder zusammengesetzt, als, Tugend, Laster. Oder sie drücken endlich die verschiedenen Verhältnisse aus, in welchen die Gegenstände mit uns stehn, und zwar entweder wie wir auf sie würken, als, ich trete, ich breche, ich stoße; oder wie sie auf uns würken, als, ich bin verwundet, beleidiget, verachtet *).

Wir

*) Pour nous assurer de cette vérité, considerons la nature. Elle nous présente des Objets; ces Objets ont des rapports avec nous et des rapports entr'eux; la connoissance de ces rapports forme ce qu'on appelle l'Esprit: il est plus ou moins grand, selon que nos connoissances en ce genre sont plus ou moins étendues. L'Esprit humain s'eleve jusqu'à la connoissance de ces rapports; mais ce sont de bornes qu'il ne franchit jamais. Aussi tous les mots qui composent les diverses Langues, et qu'on peut regarder comme la Collection des signes de toutes les pensées des hommes,

Wir müssen stufenweis gehn, um zu sehn, wie von allen diesen nach und nach allgemeine Begriffe und Notionen entstehn.

Zuerst von denen, welche die Sachen betreffen. Hier müssen erst allgemeine sinnliche Begriffe in der Seele seyn, ehe die Notion entstehn kann, und zwar reicht ein einzelner sinnlich allgemeiner Begrif nicht zu, es müssen mehrere vorhanden seyn, in einigen Fällen. Um der Deutlichkeit willen wollen wir gewisse Grade der Abstraktion festsetzen. Der erste Grad ist die sinnliche Abstraktion, die jedesmal vorausgesetzt werden muß, als in dem Begriffe Mensch. Dieser wird nur die sinnlichen Merkmaale fassen von dem, was Mensch für unsre Organen ist, als, ein Wesen, das einen Körper hat, welcher mit verschiedenen Gelenken, Muskeln ꝛc. versehn ist, welches seine Glieder nach Wohlgefallen bewegen, aufgerichtet gehn und eine Sprache reden kann u. s. w. Der zweyte Grad der Abstraktion ist, wo von dieser sinnlich

mes, nous rappellent, ou des images, tels sont les mots, *Chêne*, *Ocean*, *Soleil;* ou designent des idees, c'est-à-dire, les divers rapports que les objets ont entr'eux, et qui sont ou simples, comme les mots, *grandeur*, *petitesse*, ou composes, comme *vice*, *vertu* &c. Helvet. Disc. I. Ch. I.

sinnlich allgemeinen Idee von neuem die Notion, oder der Intellectualbegrif des Menschen abgezogen wird, ein Wesen, das Verstand, Vernunft, Willen und einen organischen Körper hat. Der dritte Grad, wo man z. B. wieder von diesem Begriffe, den Begrif, Person, und dann, Persönlichkeit abzieht, so daß der Begrif immer einfacher wird, wie in den Ideen Kraft, Existenz, Wesen, Möglichkeit. Wenn nun eine Notion von einer Sache entstehn soll, so ist dieses der zweyte Grad von Abstraktion. Hier thut die Seele weiter nichts, als daß sie die Berührungspunkte oder die Merkmaale der sinnlichen allgemeinen Idee mit einander vergleicht, und die, welche nothwendig zu der Empfindung von der gegebenen Sache gehören, durch eine gemeinschaftliche Idee ausdruckt. Z. B. der Mensch ist ein vernünftiges Thier. Diese sind mehrentheils vermischter Natur, und wir können es nicht hindern, daß dieser Begrif immer einem Individuum gleicht.

Ehe wir weiter gehn, wollen wir gleich die Mechanik dieser Notionen untersuchen, weil die Handlung weniger zusammengesetzt ist als in den Folgenden. Aus der angezeigten Entstehungsart dieser Ideen folgt, daß eine Notion

tion von einer Sache oder Substanz, nichts anders sey, als ein Resultat aus einer oder mehrer sinnlichen Abstrakten, die die Seele mit einander vergleicht, und das Gemeinsame, so sie in denselben wahrnimmt, besonders denkt. Da nun in den sinnlich allgemeinen Ideen weiter nichts enthalten ist, als das Verhältniß der Dinge gegen unsre Empfindung, wie oben ist gezeigt worden; so kann auch die Notion nicht mehr fassen. Sie ist also vor den Verstand das, was die Empfindung vor das sinnliche Absonderungsvermögen ist. Oder, welches einerley ist, wie sich unsre Empfindungen verhalten gegen das sinnliche Absonderungsvermögen, so verhalten sich die sinnlichen Abstrakten gegen die Notionen. Will man das Vermögen, Notionen zu bilden, Verstand nennen, so habe ich nichts darwider. Im Grunde aber ist es nichts anders als die Aufmerksamkeit oder die Seele selbst, angestrengt auf ihre vorliegenden Ideen, um sie auszuarbeiten. Und hieraus folget ferner, daß die Notionen zuletzt auf Empfindungen hinführen müssen *). Da nun das Behältniß, oder der Sitz unsrer sinnlichen Ideen nichts

*) Man sehe des Hrn. Prof. Feders Vernunftlehre. §. 21. Zweyte Auflage.

nichts anders ist, als die Ursachen derselben, welche zu unserm Gebrauch da liegen, (man sehe das erste Kapitel) und wir diesen Sitz in der Einbildungskraft gefunden haben, (eben daselbst); so wird man mir es verwilligen müssen, daß der Sitz oder die Werkstatt der allgemeinen sinnlichen Abstrakten, ebenfalls in der Einbildungskraft zu suchen sey. Das heißt, hier liegen die Werkzeuge oder die Ursachen, wodurch die Seele diese Ideen bildet, zu ihrem Gebrauch bereit. Und da ferner aus den sinnlichen Begriffen Notionen entstehn, so heißt das mit gleichgültigen Worten eben so viel, als, die Seele bedient sich der nämlichen Werkzeuge bey diesem Geschäfte, nur mit einem höhern Grad der Aufmerksamkeit und Anstrengung ihrer Kraft. Wenn man daher den Thieren das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden, abspricht, so heißt dies nichts anders, als es fehlen ihnen die hierzu nöthigen innern Organen und das Vermögen, der Seele die erfoderliche Richtung, Aufmerksamkeit und Anstrengung zu geben.

Man spricht immer sehr hoch von Verstand und Vernunft, als glänzenden Vermögen der Seele. Hat man aber auch genau Acht gehabt, was diese Vermögen eigentlich sagen

 wollen?

wollen? Oder hat man nur, um geschwind aus der Sache zu kommen, für Würkungen, die man nicht verstund, der Seele besondere Vermögen gegeben, die, wenn man sie aufsucht und in der Nähe betrachten will, verschwinden, und nur ein einziges denkendes Wesen übrig lassen, das seine Denkkraft so und so anwendet, nach der Verschiedenheit der Gegenstände und der Absichten, die sie im Denken leiten? Meine Meynung ist keinesweges, der Seele Verstand und Vernunft abzusprechen, sondern ich glaube, man hätte besser gethan, wenn man blos den Menschen und insonderheit seinen denkenden Theil beobachtet, und nun die verschiedenen Arbeiten und ihre Art untersucht hätte, an statt daß man in der Seele verschiedene Vermögen, gleichsam als eben so viele Fächer und Schubkasten abgeschnitten hat, in welchen die Seele ihre Ideen aufbewahre, als in einer Speckkammer, sie mit gewissen Rubriken bezeichne, welches wie ein Corpus Chimicum eines Apothekerladens lustig anzusehen wäre. Ist es wohl möglich, daß der Verstand Notionen macht ohne Beyhülfe der Vernunft? Es mischen sich diese Vermögen immer in eine Arbeit. Die Seele hat daher im Grunde nur Ein Vermögen, und das ist ihre

Denk-

Denkkraft. Diese wendet sie auf mancherley Art an, und es bekommt hernach dieses einzige Vermögen nur verschiedene Namen. Bald heißt es Verstand, bald Vernunft ꝛc. Könnten wir dahero nur bestimmen, wie die Seele ihre Denkkraft anwendet, wenn die Absicht ist Notionen zu erhalten; so würde die Mechanik der allgemeinen Begriffe erklärt seyn. Wir wollen sehn.

Der würkliche Aktus und Operation des Denkens kann in nichts anderm bestehn, als in dem Gebrauche der Werkzeuge die dazu erfodert werden. Denn es ist Unsinn, zu sagen, der Verstand denkt ohne Werkzeuge. Wo sollen wir aber diese suchen? In dem Verstande selbst sind sie nicht anzutreffen; denn dies ist die einfache Kraft zu denken, oder die Seele selbst. Wir haben aber oben gesehn, daß das Spiel der Fibern den Ideen ihren ersten Ursprung giebt. Notionen sind Ideen, die von sinnlichen Ideen abgezogen sind. Sollte wohl diese zweyte Entstehung der Ideen von einer andern Ursache abhängen? Ich vermuthe es nicht, vielmehr scheint es mir sehr wahrscheinlich, daß auch dies die Ursache hier sey, und — wenn der Satz noch wahr ist, wie wir oben bewiesen haben, daß die Seele keinen Gedanken den-

ken kann, wenn er ihr nicht durch das Spiel der Fibern zugeführt wird; so ist es so gar gewiß. Die Seele kann auf die Fibern im Gehirne würken, sie kann die Ideen, welche sie durch die Würkung äußerer Gegenstände erhalten hat, ausarbeiten, sie kann sie zergliedern und zusammensetzen. Das heißt aber nichts anders, als sie kann die Gehirn-Impressionen, die durch die Schwingungen der Fibern entstehn, dadurch verändern, daß sie das Spiel der Werkzeuge der Ideen ändert. Man setze nun, daß durch eine Fiber mehrere Schwingungen durch die äußern Gegenstände sind erregt worden, wir wollen sie allgemein ausdrücken, die Schwingung *) Am, die Schwingung An und die Schwingung Ap. So ist das Einerley, was in dieser Schwingung liegt, A, und das Verschiedene m, n, p. Wenn nun die Seele, indem sie auf diese Fiber würkt, ihr nur die Erschütterung A mittheilt und m, n, p, wegläßt, so muß dadurch nothwendig die Gehirnimpression A entstehn. Das Bewustseyn der Seele von derselben, ist eine Idee, und weil diese aus einer Schwingung entstund, die

*) Es sey A die Sache, und m, n, p rc. die verschiedenen Eigenschaften derselben.

die mehrern Gegenständen gemein ist, so ist es eine Idee, die auf mehrere Gegenstände paßt, oder die das Gemeinsame, worinne diese mit einander überein kommen, in sich begreift. Das heißt eine allgemeine Idee, und zwar eine solche, die aus dem ersten Grade der Abstraktion entstanden war. Die Schwingung A und die Idee A, welche ihr entspricht, ist nun einfacher als sie vorhin war; aber noch nicht höchst einfach, sie kann noch weiter zergliedert werden. Wenn nun die Seele diese Handlung wiederholt, so entsteht der zweyte und dritte Grad der Abstraktion u. s. w. bis endlich die Idee so einfach worden ist, daß sie die erste wird, in einer ganzen Reihe von Ideen, und an der Spitze derselben steht. Hier trifft es aber oft, daß eine einzige Idee des ersten Grades nicht hinreichend ist, die Idee noch befassender zu machen; sondern es müssen mehrere derselben vorhanden seyn. Es sey die Gesichtsidee A. ein △. und die Gesichtsidee B. ein □. Die Schwingungen, wodurch beide entstunden, haben etwas mit einander gemein, welches wir wollen F. nennen. In dem nun die Seele die Fiber dergestallt modificirt, daß beide Schwingungen gleichsam in eine übergehn, so wird die Gehirnimpression F. entstehn, welche wir wür-

den Figur nennen, wenn wir hier schon mit der Sprache etwas zu thun hätten. In einer Vernunftlehre würde es nothwendig seyn, diese Mechanik stuffenweise zu verfolgen. Da aber dies meine Absicht nicht ist, so befürchte ich meine Leser zu ermüden, wenn ich noch tiefer eindringen wollte. Der Denker kann das übrige von selbst hinzudenken, und den andern wollte ich lieber rathen, diese ganze Lehre zu überschlagen, welches sie auch wohl, ohne mein Anrathen, zu thun die Gewogenheit oder Gemächlichkeit haben werden.

Die Entstehungsart der Notionen von den Eigenschaften der Dinge ohne Worte, ist die erste umgekehrt. Die Begriffe von den Eigenschaften der Dinge, gehn mit den Dingen selbst zugleich in die Seele, als ihren Subjekten. Folglich wie die Seele vorhero die Idee der Sache von den verschiedenen Eigenschaften absonderte, so wird sie hier auf eben die Art die Idee der Eigenschaft von der Idee der Sache absondern müssen, wo es möglich ist, und wo dies nicht angeht, da wird doch ihre Aufmerksamkeit sich stärker gegen die Gehirnimpression neigen, in welcher diese Eigenschaft anzutreffen ist. Wenn man aber die Wahrheit sagen soll, so sind diese Eigenschaf-

ten schon nichts anders als Verhältnisse, als Schönheit, Gelehrsamkeit, Wissenschaft u. a. m. Denn die wesentlichen Eigenschaften liegen schon in der Notion der Sache.

Begriffe von einfachen Verhältnissen, werden mehrentheils durch den ersten Grad der Abstraktion erhalten. Um also das, was zu Anfange dieses und des vorhergehenden Kapitels ist gesagt worden, nicht noch einmal zu wiederholen, so muß ich den Leser dahin verweisen.

Die Begriffe von Tugend und Laster sind zusammengesetzte Verhältnisse. Wenn man ihren Ursprung, ohne Beyhülfe der Worte und Sprache untersucht, so ist der erste Anfang in der Empfindung. Wir stellen uns gewisse Personen vor, wir betrachten ihre Handlungen, und ziehen daraus ein Resultat von ihrem moralischen Charakter, wir sondern das Individuelle ab, und denken das, was im Gedanken übrig bleibt, nach dem diese Absonderung geschehen ist, allein. Diese Idee stimmt entweder mit unserm moralischen Gefühl überein oder nicht. Im ersten Falle entsteht die Idee des tugendhaften, im andern aber des lasterhaften Mannes. Wir müssen hier das moralische Gefühl, das sich aus der Selbstschätzung erklären, oder

besser, auf diese zurückführen läßt, voraus setzen; weil eben dadurch die Idee von Tugend und Laster zu einem zusammengesetzten Verhältniß wird. Und es besteht dasselbe in dem Urtheile, daß ein Charakter oder eine Handlung vorzüglich gut oder gerecht sey.

Wenn wir z. B. den Charakter des Cato, wie ihn Sallustius schildert, betrachten, und mit demselben den Charakter des Cäsars vergleichen, sodann das Individuelle desselben abziehn, so wird die Idee der Rechtschaffenheit, von Weisheit, Mäßigkeit und Muth unterstützt, als ein Ideal der vollkommnen Tugend übrig bleiben. Cäsar gehörte zu der sich erweiternden Klasse der Menschen. Die Wohlfahrt und der Flor der Nation, war die Idee die er beständig mit sich herum trug. Sie begleitete ihn ins Cabinet und in das Feld. Ruhm zu erlangen war ein Haupttriebrad seiner Handlungen. Dies lehrte ihn sich andern mitzutheilen, wohlthätig, freygebig, mitleidig und tapfer zu seyn. Er vergaß über fremden Angelegenheiten seine eignen. Cato gieng auf einem andern Wege zum Tempel der Ehre. Unbiegsame Strenge, Ernst und Standhaftigkeit in der Ausführung seiner Geschäfte, ein untadelhaftes Leben, genaue Beobachtung des äußer-

äußerlichen Wohlstandes *), waren die Mittel oder die Bedingungen, unter welchen er ein Recht auf die Achtung des Publikums zu haben glaubte **). Plutarch macht eine eben nicht

*) Wenn man ihm nicht das beym Horaz zur Last legen will, wo er zu einem jungen Menschen, der aus einem übel berüchtigtem Hause kam, sagte: Huc aequum est descendere.

Nil medium est. Sunt qui nolunt tetigisse, nisi illas,
Quarum subsuta talos tegat instita veste:
Contra, alius nullam, nisi olenti in fornice: Macte
Virtute esto, inquit sententia dia Catonis,
Nam simul ac venas inflauit tetra libido,
Huc iuuenes aequum est descendere, non alienas
Permolere vxores. Sat. II. B. I. ver. 28.

Siehe Daciers Anmerkungen.

**) Catoni et Caesari genus, aetas, eloquentia prope aequalia fuere, magnitudo animi par, item gloria, sed alia alii. Caesar beneficiis, ac munificentia magnus habebatur; integritate vitae Cato. Ille mansuetudine, et misericordia clarus factus; huic seueritas dignitatem addiderat. Caesar dando, subleuando, ignoscendo; Cato nihil largiundo, gloriam adeptus est. In altero miseris perfugium; in altero malis pernicies: illius facilitas; huius constantia laudabatur. Postremo Caesar in animum induxerat, laborare, vigilare, negotiis amicorum intentus, sua negligere; nihil denegare, quod dono dignum esset; sibi magnum imperium, exercitum, bellum nouum exoptabat, vbi virtus enitescere posset. At Catoni studium mode-

gar zu günstige Schilderung des Cato. Er sagt: Cato habe niemals Sklaven theurer gekauft als um 1500 Drachmen; denn er suche keine schönen und zarten, wohl aber nervigte und zur Arbeit taugliche Sklaven. Und wenn diese Sklaven alt worden wären, so glaubte er, er müsse sie wieder verkaufen, damit er nicht unnütze Leute zu ernähren hätte. Was mich betrifft, fährt Plutarch fort, so bin ich der Meynung, daß dieses ein Zeichen eines bösen Naturels, und ein Merkmal einer niederträchtigen und filzigten Seele sey, wenn man sich seiner Sklaven wie Lastthiere bedient, und, nachdem sie uns Dienste geleistet haben, aus dem Hause jagt, oder in ihrem Alter sie verkauft. Ein solcher müsse glauben, der Mensch habe weiter keine Verbindung mit dem Menschen, als in so fern es sein Nutzen und seine Bedürfnisse erfodern. Der Grund davon ist, weil Catons Tugend nur in seinem Kopfe war. Während daß er noch in Armuth lebte, und bey

modestiae, decoris, sed maxume seueritatis erat. Non diuitiis cum diuite, neque factione cum factioso; sed cum strenuo virtute, cum modesto pudore, cum innocente abstinentia certabat; esse quam videri bonus malebat. Sallust. Catilinar. Krieg. Kap. LIV.

bey dem Kriegsheer als gemeiner Soldat diente, erzürnte er sich niemals über das geringste, was man ihm vorsetzte; denn er fand nichts schändlicher, als auf seine Sklaven zu schmälen und mit ihnen des Bauchs wegen zu zanken. Nach dem sich aber in der Folge seine Umstände verbessert hatten, so ermangelte er niemals, nach der Mahlzeit diejenigen mit Riemen schlagen zu lassen, die ihren Dienst übel versehn oder etwas hatten verderben lassen. — Er trieb den aller verwerflichsten Wucher in der Welt: aber was am meisten seinen Geiz zu erkennen giebt, ist die Dreistigkeit zu behaupten, der bewundernswürdige, der göttliche, der eines unsterblichen Ruhmes werthe Mann sey derjenige, welcher sterbend in seinen Rechnungsbüchern sehen läßt, er habe mehr Vermögen erworben, als er von seinen Voreltern ererbt habe *). Wird man in dieser Schilderung des Cato nicht die herrschende Leidenschaft, den Geiz, gewahr, von fast allen negativischen Tugenden, als der Vorsichtigkeit und Geduld, begleitet: diese Verfassung lenkte seinen Charakter zur Unempfindlichkeit so wie zur Undankbarkeit, und gab ihm alle Laster und die Geisteseigenschaften die ihn begleiten, und die diesen Mann zu dem öffent-

*) Plutarch Cat. maj. Leben.

fentlichen Amte eines Sittenrichters sehr bequem machten, das er auch mit vielem Beyfalle verwaltete *).

Wir wollen unterdessen die Charaktere nehmen wie wir sie gefunden haben. Die Einbildungskraft wird uns bey dem Charakter des Cåsars so gleich einen Menschen darstellen, der mit so großen Talenten und wohlthätigen Neigungen versehn ist, wie es Cåsar war. Die Seele besitzt das Vermögen diese Idee zuzergliedern. Sie unterdrückt die Bewegung des Gehirns, welche das Bild des Subjekts mit sich führte und das Individuelle der Vorstellung. Die Eindrücke von großmüthigen, wohlthätigen und tapfern Handlungen, werden zu einer einzigen Impression umgeschaffen, und es entsteht die Idee von Tugend. So entsteht bey der sinnlichen Erkenntniß die Idee von der Harmonie eines Akkords, aus der Zusammenstimmung von vier unterschiedenen Tönen. Es gilt übrigens hier dasjenige alles, was wir von der Entstehungsart der allgemeinen Begriffe gesagt haben.

Bey dem Charakter des Cato empört sich das moralische Gefühl. Wir fühlen in uns eine

Art

*) S. Erläuterung der sittl. u. p. W.

Art von Mißbilligung bey solchen Thaten, die Anzeigen der Niederträchtigkeit, des Mangels der Menschenliebe und des Geizes sind. Sie machen einen starken Eindruck auf uns, und ziehen die Aufmerksamkeit der Seele vorzůglich auf diese Seite. Wir denken diese Fehler in einer einzigen Idee zusammen, und es entsteht die Idee des Lasters. Will nun die Seele diese allgemeinen Begriffe wieder erneuern, so wird sie die nämlichen Veränderungen und Bewegungen in den Werkzeugen des Denkens hervorbringen müssen, welche das erstemal entstanden waren.

Die Ideen von den Verhältnissen der Gegenstände auf uns, und der unsrigen gegen sie, können nun von selbst verstanden werden. Man kann sie kurz durch Handlungen oder Würkungen und Leiden ausdrücken, das letzte ist die Idee von unsern Gefühlen selbst.

Die Summe von dem, was ich gesagt habe, ist also, daß die allgemeinen Begriffe zuletzt auf das Gefühl hinführen, ihre Werkstatt ist in der Einbildungskraft, doch verfertiget diese die Notion nicht selbst, sondern giebt der Seele nur den Stoff dazu her. Das Denkungsvermögen der Seele, wenn es sich in der Absonderung

derung und Zergliederung dieser Begriffe äußert, heißt Verstand.

Bis hieher habe ich die Notionen betrachtet, in wie fern sie ohne Beyhülfe der Sprache und Worte entstehn. Es folgt der andere Weg, wie allgemeine Begriffe durch die Zeichen in die Seele gehn. Dieser Weg ist kürzer. Hier ist der Begrif schon gefunden, und man sucht nur ein Zeichen, als ein Vehikulum desselben, woran der Begrif gleichsam geheftet und die Erinnerung der Einbildungskraft erleichtert wird. Diese Zeichen sind willkührlich, und leiten ihren Ursprung aus der Einführung der Sprache her. Sie haben auch mit dem Gegenstande und der Idee, die ihnen in der Seele entspricht, gar keine Aehnlichkeit; sondern man hat sich gleichsam über ihren Gebrauch verabredet, und ist über ihre Bedeutung eins worden. Daher suchen Kinder, die die Sprache nur halb verstehn, ihre Gedanken so zu umschreiben, wenn sie einen neuen Gegenstand erblicken, wovon ihnen noch kein Zeichen bekannt war, daß diese Umschreibung die Stelle eines primitiven Wortes vertritt. Mama! dein Kind trinkt dir aus dem Leibe, sagte ein Kind zu seiner Mutter, als diese ein anderes säugte.

Durch

Durch den Gebrauch der Worte wird der Seele die Arbeit der Abstraktion erleichtert. Sie kann ihre Aufmerksamkeit besser auf ein einziges Merkmal der Sache zusammenhalten, da sie sich außer dem vertheilen, und ihre Attention vielleicht zerstreuen würde; weil hier die Einbildungskraft durch den Anblick eines Wortes, oder durch das Hören eines artikulirten Tons, etwas bekommt, woran sie sich gleichsam halten kann.

Ich stelle mir daher die Entstehungsart der allgemeinen Begriffe durch Hülfe der Zeichen so vor. Wenn die Seele das abstrakte Denken zur Absicht hat, so weis sie es, daß nicht das Bild von dem Worte die Idee selber ist, die sie sucht; sondern daß die Worte ihr gleichsam nur eine Erinnerung geben, was für Merkmale sie nach und nach ablösen, und wie sie ihre Aufmerksamkeit stuffenweise von dem einen auf das andere richten, und zuletzt den ganzen Gedanken in Verbindung denken soll. Wir wollen setzen, der Lehrling verlange den Begrif vom Stolze zu erfinden, so giebt ihm die Vernunftlehre die Regel: suche die verschiedenen Fälle auf, unter welchen diese Idee vorkömmt. Er findet, der eine ist stolz auf sein Herz, ein anderer auf seinen Verstand,

noch

noch ein anderer auf seinen Reichthum, Familie, Gesellschaft ꝛc. Hier sind eine Menge Ideen, die das Spiel der Fibern ihm darstellt, ohne Worte würde er nicht wissen, welche unter diesen von den übrigen abgelöst und allein gedacht werden sollen. Das Wort hält ihn daher immer auf einen gewissen Gesichtspunkt hin, in welchen diese einerley Gefühl erregen, dieses ist die Idee von einer Empfindung der Vortreflichkeit, und es entsteht folgender Begrif: Der Stolz ist das Gefühl unsrer Vortreflichkeit. Dies war der Fall, wo man die Idee erst finden soll. Es giebt eine andere, nämlich wenn die Idee schon gefunden ist, und wir sollen die Gedanken mit den Worten verbinden. Z. B. Eitelkeit ist eine Einbildung von unsrer persönlichen Wichtigkeit, verbunden mit der Erwartung nach der Achtung anderer. So viel Worte, eben so viel Ideen, die, wie die Töne eines Claviers, den Worten entsprechen, wenn die Sprache bekannt ist. Es geschieht aber diese Verbindung ohne Zeitverlust, der Aktus ist augenblicklich, da der Gedanke dem Worte entspricht. Impressionen, sagt Herr Platner sehr gut, welche zu gleicher Zeit dem Gehirne eingedrückt werden, gewinnen eine mechanische Verbindung mit einander,

ander, so, daß sie einander gegenseitig zu gleicher Zeit ins Gedächtniß rufen. Also tritt das Wort sowohl mit der ganzen Summe der einzelnen abgesonderten Aehnlichkeiten, als auch mit jedem einzelnem Theile der ganzen Summe in ~~eine~~ mechanische Association. Daher fällt uns bey dem Worte der Begrif, und bey jedem einzelnem Falle sowohl, als bey der Uebersehung aller Fälle das Wort ein.„

Durch diese Art der Absonderung erhält die Seele Begriffe, zu welchen sie durch die bloße Empfindung nicht würde gekommen seyn, die sie aber ohne Empfindung nicht würde haben erhalten und auch nicht berichtigen können. Sie steigt bis zu den unauflöslichen Notionen der subtilsten Metaphysik hinauf. Das Werkzeug einer solchen höchst einfachen Notion, ist eine ganz einfache Schwingung einer einzigen Fiber in der Einbildungskraft, durch dieselbe wird die Notion dem Verstande als eine solche denkbar, von welcher alle andern abgelößt sind. Die Seele kann nun Zusätze machen, die abgelösten Notionen wieder hinzu thun, zu diesen wiederum andere zusetzen, bis sie von der ersten Idee der menschlichen Erkenntniß, bis auf eine sinnliche Empfindungsidee gekommen ist. Sie überschaut also in einer einzigen all-

gemeinen Idee ein weites Feld von andern, die alle zu einer Reihe gehören und unter jener enthalten sind. Man hat daher zweyerley Wege oder Arten wie die Seele ihre Begriffe behandelt, den analytischen und synthetischen, wovon in den Schulen geredet wird.

Geben wir nun auf den Fortgang des Denkens acht; so geschieht der Gang dieser Ideen, entweder blos nach den mechanischen Gesetzen der Association und Phantasie; oder es geschieht durch eine gewisse Anstrengung des Geistes nach Absicht und leitenden Ideen, wo die Vernunft mit würkt. Von der letzten Art werde ich bey der Lehre vom Raisonnement reden. Die erste ist bekannt und zum Theil schon erklärt *). Ich werde aber hier einen eignen Gebrauch davon machen, um meine Lieblingsgrille, die in dieser ganzen Schrift mein Steckenpferd gewesen ist, noch mehr zu bestätigen.

Ich habe behauptet, daß der Verstand, wenn er Notionen bildet, sich gewisser Werkzeuge bedienen müsse; weil er selbst weiter nichts, als die Denckkraft der Seele, oder die Seele selbst, auf eine besondere Art angewendet, und folglich

*) Man sehe Platners Anthropologie. Erst. Theil. Sechste Lehre. und Bonnet, Anal. Kap. 15. 16 ingleichen den psychol. V.

folglich nicht der Sitz dieser Ideen ist. So wie ein Klavierspieler nicht der Sitz der Töne ist, die er, als die würkende Ursache aus den gespannten Saiten hervorruft, und die Saiten selbst nicht die Töne sind; sondern nur die Werkzeuge, aus welchen verschiedene Töne können hervorgebracht werden, so daß eine einzige derselben mancherley Töne von sich giebt, je nach dem sie stark oder nicht stark geschlagen, oder gekneipt, oder gestrichen wird. Ich habe diese Werkzeuge da gesucht, wo die Materialien der abstrakten Erkenntniß lagen, nämlich in den Fibern, die in der Einbildungskraft zu dem Gebrauche der Seele bereit liegen, und habe daraus die Mechanik der Notionen geschlossen. Die Erfahrung scheint mir günstig zu seyn, und ich finde nun eine neue Bestätigung dieser Gedanken in der zufälligen Verbindung der Notionen unter einander bey dem Fortgange des Denkens.

Man giebt es mir also zu, daß die Phantasie und Einbildungskraft nicht allein mit sinnlichen Ideen; sondern, welches wohl zu bedenken ist, mit Notionen ihr Spiel habe, daß sie dieselben ohne Anstrengung der Seele, nach Belieben gleichsam hervorführt und vor den Sitz der Seele, die jetzo nur einen müßigen

schauer abzugeben scheint, vorüber gehn läßt. Die Erfahrungen sind hier alltäglich, und wenn auch jemand seinen Aristoteles und Wolf ganz vergessen hätte, so würde er seine innern Erfahrungen leugnen müssen, wenn er dieses in Zweifel ziehen wollte *). Wenn ich mit Definitionen aus der Tasche spielen wollte; so könnte ich gleich so schließen:

Die Phantasie bringt oft ehedem gehabte allgemeine Begriffe wieder hervor, und setzt sie nach Belieben wieder zusammen.

Die Phantasie ist eine mechanische Handlung des Gehirnmarks, vermittelst welcher die Gehirnimpressionen erweckt und der Seele vorgestellt werden. (Siehe Platners Anthropol. S. 138).

Also bringt eine mechanische Handlung des Gehirnmarks &c. diese Begriffe wieder hervor &c.

Aber damit ich denen, welche den Begrif von der Phantasie nicht in ihrem Kompendio finden, und dies für einen zureichenden Grund halten,

) Der Herr Prof. P. in J* a. pflegt so gar in seinen Kollegiis zu erzählen, daß er eine metaphysische Demonstration im Schlafe gefunden und geträumt hätte, die er wachend nicht habe finden können. — —

halten, ihn nicht anzunehmen, nicht anstößig werde, so sey hiemit dieser wackere Schluß durchstrichen. Sie werden sich aber nicht entbrechen es mir zu erlauben, daß ich aus der oben angeführten Art die simpeln Sätze heraus ziehe, die darinne liegen, und sie zu meiner Absicht anwende.

Der erste Satz: Der Fortgang des Denkens mit Notionen, geschieht bisweilen blos zufälligerweise, nach den mechanischen Gesetzen der Association in der Einbildungskraft.

Der zweyte Satz: Die Seele oder der Verstand bringt in diesem Falle die Notionen nicht hervor, und strengt ihre Kraft dabey nicht an.

Der dritte Satz: Sie ist sich aber dessen, was vorgeht, bewust, und adpercipirt die Notionen.

Und nun frage ich, wie mögen doch immer diese Notionen in die Einbildungskraft gekommen seyn, wenn sie vorher ihren Ursprung nicht darinne genommen haben und in derselben sind verarbeitet worden? Wir wollen einmal annehmen, daß die Werkstatt dieser Ideen blos im Verstande sey. (Damit

wir so viel nachgeben als möglich; ob man gleich, wenn man sich mit einem leeren ich weiß nicht, nicht will abweisen lassen, im Grunde nichts dabey denkt). Und damit man doch nur etwas dabey quasi zu denken hat; so wollen wir setzen, der Verstand thue dies durch das Bewustseyn: so würde allenfalls daraus zu begreifen seyn, wie der Verstand, wenn er angestrengt wird, in sich selbst die Notion wieder finden könne. Aber dies ist hier der Fall nicht, hier verhält sich die Seele blos leidendlich, und sieht ohne alle Anstrengung gleichsam dem muthwilligen Spiele der Phantasie zu. Sie hört gleich einem Präses bey Klopffechter-Spielen, dies seltsame Gemisch von Wahrheit und Sophisterey so lange mit an, bis es ihr gefällt, einen aufmerksamen Blick darauf zu werfen, und das Spiel in Ordnung zu bringen, oder zu endigen.

Will man sagen, der Verstand bildet die Begriffe und vertraut sie alsdenn dem Gedächtnisse an — Ja! wenn das Gedächtniß so eine Gestalt wie Hudibras Beinkleider hätte, deren er sich statt einer Speisekammer bediente. Im Grunde heißt das, Worte gesagt und weiter nichts, und Räthsel durch Räthsel auflösen wollen. Denn was will nun die Redensart:

etwas dem Gedächtniß anvertrauen, sagen? Vor einen Lehrling mag es genug seyn, wenn man nicht weiter kann, daß man ihn damit abspeist. Man muß es sich aber auch gefallen lassen, wenn der Lehrling anfängt, mit seinem eigenen Kopfe zu denken, daß er dies nicht für eine Auflösung, sondern für eine Zerschneidung des Knotens hält. Da also auf dieser Seite, wenn man nämlich behauptet, der Ursprung der allgemeinen Ideen ist nicht in der Einbildungskraft, kein Ausweg zu finden ist, und wir uns, so lange wir auf diesem Wege fortgehn, immer in tiefere Irrgänge verlieren; so ist es doch wohl vernünftig, den entgegengesetzten Weg zu wählen; weil zwischen zweenen entgegengesetzten Wegen der eine zum rechten Ziel führen muß, wenn ausgemacht ist, daß der andere ein Irrgang ist.

Hier sehn wir gleichsam eher Land, der Ausweg ist nicht mehr weit, und sollte es auch nur ein Eyland seyn, so wollen wir doch einstweilen so lange hier verweilen, bis einer kommt und zeigt uns ein besseres, und dieser — ja! der soll die Phyllis allein haben —

Was weiter folgt, das versteht sich nun aus dem System von selbst. Ich habe nicht Lust das zu wiederkäuen, was ich oben weit-

läuftig über diese Hypothese, als ich sie gründete, gesagt habe. Ich habe auch den letzten Gedanken nicht als den einzigen Beweis, sondern als eine weitere Bestätigung meiner angenommenen Grundsätze, ausführen wollen.

Wir haben nun Principia genug gesammelt, die letzte Lehre, für welche dies Kapitel bestimmt war, zu erklären, wir wollen die Anwendung davon auf die physischen Ursachen des Raisonnements machen.

Das Wort Raisonnement wird in verschiedener Bedeutung genommen. Bald versteht man die Anwendung der ganzen Denkkraft der Seele darunter, und dann begreift es Erfindung, Anordnung und Beweis in sich. Bald aber versteht man nur die Herleitung einer Wahrheit aus einer andern durch Hülfe der Schlüsse, und dann ist es eine Sammlung dererjenigen Mittelbegriffe und Urtheile, welche zwischen zweenen andern gegebenen liegen. In dieser Bedeutung nehmen wir es hier, wo es dem sinnlichen Raisonnement entgegen gesetzt wird.

Wir haben im zweyten Kapitel gesagt: Wenn die Seele Wahrheit denkt, so nimmt sie dieselbe entweder unmittelbar, ohne weitere Anstrengung ihrer Kraft, wahr; oder sie wendet

ihre

ihre Kraft dergestalt an, daß sie die mancherley Schwingungen der Fibern, die in einer einzigen oder in mehreren zugleich lagen, zu entwickeln, und die eine Idee in die andere zu verwandeln bemüht ist, bis sie z. B. von der Idee der Tugend auf die Idee der Glückseligkeit kommt. Den ersten Fall haben wir zergliedert. Der andere kann nicht so gleich angenommen werden. Er faßt die physische Erklärung und die Mechanik des Raisonnements in sich. Wir müssen ihn also vor allen Dingen zu beweisen suchen.

Das Raisonnement ist eine Folge von Ideen, die nicht ganz zufälliger Weise, sondern nach Absicht und gewissen leitenden Ideen geschieht. Die Seele verlangt die Uebereinstimmung gewisser Begriffe wahrzunehmen, die sie durch die Empfindung nicht wahrnehmen konnte, dies ist ihre Absicht. Die Frage ist also nur diese: Durch was für Mittel sucht sie dies zu erhalten?

Da die Seele in dem gegebenen Beyspiele, das Verhältniß der beiden Ideen Tugend und Glückseligkeit nicht gleich in dem ersten Blicke übersehn kann, so nimmt sie ihre Zuflucht zu der Entwicklung des Begrifs, Glückseligkeit. Dies ist der innere Zustand, in welchem ein

Mensch die höchsten Vergnügungen genießt, deren die menschliche Natur fähig ist. Die vorzüglichsten Vergnügungen der menschlichen Natur sind richtige Meynungen, wohlwollende Neigungen und ernsthafte Beschäftigungen. Diese entstehn aus Rechtschaffenheit, unterstützt von Weisheit, Mäßigkeit und Muth. Diese persönlichen Eigenschaften machen die Tugend aus, und sind der Zustand, wo der Mensch am meisten Vergnügen genießt, und am wenigsten Schmerz leidet — Hier schließt sich die Idee der Tugend an die Idee der Glückseligkeit an. Die Erzählung der Mittelbegriffe ist anzusehn als der mittlere Theil einer Kette, darinne eben so viel Glieder als Ideen sind, welche die beiden äußersten Glieder mit einander verbinden. Die eine Idee ist nun gleichsam in die andere übergegangen, und der Zustand, welcher hierauf in der Seele selbst unmittelbar erfolgt, ist der Zustand oder vielmehr die Handlung des Beyfallgebens. Der Verstand befindet sich nunmehr besser als vorhin. Es folgt hieraus unmittelbar, je größer der Verstand ist, desto weniger Mittelbegriffe wird er von Nöthen haben, eine Wahrheit einzusehn, und je kleiner ein Verstand ist, desto mehrere Mittelbegriffe wird er bedürfen, und bey dem unendlichen

Ver-

Verstande würde es gar Einschränkung seyn, auf diese Art zu denken *).

Aus diesem erhellet, daß die Entwicklung der Begriffe das Mittel ist, dessen sich die Seele bedient, wenn sie von der einen Idee auf die andere kommen, oder die Wahrheit eines Satzes einsehn will. Könnten wir daher nur die Mechanik dieser Entwickelung bestimmen, so würden die physischen Ursachen des Raisonnements entdeckt seyn. Aber dies scheint nicht mehr schwer zu seyn.

Der Verstand hat es hier mit Notionen zu thun. Indem die Seele nachdenkt, worinne die Glückseligkeit besteht, so fällt ihr die Notion, welche gleichsam an das Wort, Glückseligkeit geheftet ist, wieder bey. Diese führt sie auf eben die Art zur folgenden und so weiter. Wo war diese Folge der Ideen vorher, ehe die Seele sie dachte? Nicht im Verstande; weil der Verstand die Seele selbst ist, und diese sich nur der Veränderungen bewust werden kann, die in den Werkzeugen des Denkens vorgehn. Auch lagen diese Ideen nicht, so wie sie hier entwickelt sind, in den Werkzeugen des Denkens,

*) Siehe Kästners Abhandlung, wie allgemeine Begriffe im göttlichen Verstande sind.

kens, so wenig als die Töne in den Saiten eines Instruments. Aber eine Fähigkeit war in den Werkzeugen des Denkens vorhanden, solche Veränderungen anzunehmen, auf welche solche Ideen erfolgen müssen. Es kam also nur auf die Seele an, wie sie sich dieser Instrumente bedienen wollte, so mußte sie ihnen diejenigen Veränderungen wieder mittheilen, aus welchen die verlangten Ideen entstunden. Aber was sind das für Veränderungen? Ich antworte, überhaupt solche, die sich zu der Beschaffenheit dieser Werkzeuge schicken. Und was für Veränderungen schicken sich für Fibern, die subtilen Fäden ähnlich sind? Sollten es wohl andere seyn als ein Zusammenziehn und Ausdehnen oder zitternde Bewegung? Man begreift es alles unter dem Ausdrucke, Schwingungen. Weil man aber nicht immer auf die Ursache des Denkens gemerkt hat; so hat man im Redegebrauch die Würkung für die Ursache gesetzt und von einer Entwickelung der Begriffe geredet, da es doch eigentlich eine Entwickelung der Schwingungen dieser Fibern ist. Und eben die Gewohnheit und der langwierige Gebrauch ist Schuld daran, daß man stutzig wird, wenn man hört: Das Raisonnement ist nichts anders als die Entwickelung und Zergliede-

rung

rung der mancherley Schwingungen der Fibern im Gehirn, wodurch die Seele es sich selber möglich macht, von der einen Idee zu der andern überzugehn, und das Ineinanderseyn der Begriffe zu denken. Aber eine öftere Wiederholung der Gründe, die uns bis hieher geführt haben, und eine unpartheiische Prüfung derselben wird den Schauder, der manchen überlaufen dürfte, wenn er nicht alles übereinstimmig mit seinen väterlichen Meynungen finden sollte, gar bald vertreiben und zur Verabschiedung verschiedner Vorurtheile behülflich seyn.

Aus der gegebenen Erklärung läßt es sich einsehn, erstlich woher es kommt, daß jungen Leuten das abstrakte Denken anfänglich so schwer wird. Da sie noch nie anders als sinnlich oder mit der Empfindung gedacht haben, so sind die Werkzeuge des abstrakten Denkens nicht gebraucht noch weniger geübt worden. Die erste Anstrengung derselben muß also nothwendig viel schwerer seyn, als wenn ein Anfänger auf dem Klavier nach gewissen Vorschriften die Finger brauchen soll, die er zwar mit auf die Welt brachte, aber niemals so brauchte. Besonders ist es gar nicht zu verwundern, daß viele einen Abscheu dafür bekommen, da die

Methode so verkehrt ist, nach welcher die mehresten in der besten Welt ihre werdenden Philosophen anführen. Man führt sie gleich auf das dürre Land der Ontologie, wo die aller abgezogensten Begriffe angenommen und Folgen daraus gezogen werden. Der Lehrling, der mit Staunen Unsinn sagen hört, ist aus Hochachtung und Ehrfurcht noch so discret, daß er seine Vernunft, die er nun soll brauchen lernen, unter der Achtung für seinen Führer gefangen nimmt, und in Hoffnung, daß ihm in Zukunft ein beßres Licht aufgehn werde, lernt er einstweilen die Ontologie auswendig, oder übersetzt seine metaphysischen Hefte in die hebräische und griechische Sprache.

Wir wollen bey dieser Bemerkung uns noch einige Augenblicke aufhalten. Wenn zum Raisonnement nicht gewisse Werkzeuge nothwendig sind, welche müssen geübt und angestrengt werden, so begreife ich die Ursache nicht, warum das abstrakte Denken bey einigen Menschen so schwer hält, und bey andern so leicht ist, daß es ihnen gleichviel ist, ob sie die tiefsinnigste Demonstration, oder ein Gedicht von Wein und Liebe lesen. Will man sagen, die Ursache liegt in der Uebung; so ist diese Antwort gerade für mich und nicht wider mich.

Denn

Denn bey einem ganz einfachen Wesen, wie die Seele ist, kann ich mir keine Uebung denken, wenn ich auf den Grund gehn will. Wo aus einer Uebung eine Fertigkeit entstehn soll, da lehrt mich die Natur, daß allemal bey einem solchen Wesen gewisse Organen da sind, auf welche die öftere Wiederholung der nämlichen Handlung geht. Warum sollte ich bey der Uebung des Raisonnements eine Ausnahme vermuthen. Wir haben bey uns Handlungen, die keiner Uebung bedürfen, und das ist ein Zeichen, daß sie zur Seele gehören, die nur Eins oder einfach ist, dies sind die Handlungen des Beyfallgebens, des Verwerfens, das Begehren und Verabscheuen. Warum sagt man hier nicht: "die Seele muß sich üben im Beyfallgeben, im Verwerfen, im Begehren, oder Verabscheuen?„ Und eben eine solche Handlung ist das Bewußtseyn, auch hier sind keine Organen nöthig, wenn man nämlich auf die einfache Handlung des Bewußtseyns selber sieht. Der Grund hiervon ist, weil diese Handlungen in dem Subjekte und in der Substanz der Seele selbst vorgehn. Das Bewußtseyn vom würklichen Raisonniren bedarf keiner Werkzeuge, so wie es keiner Uebung bedarf; aber das Raisonnement, der Fortgang von einer

Idee zu der andern kann ohne Werkzeuge nicht gedacht werden.

Wir können daher folgende Ursachen angeben, woher es kommen kann, daß einigen Menschen das Geschäfte des höhern Raisonnements schwerer wird als andern. Entweder kann die Ursache liegen in den noch nicht völlig ausgebildeten Werkzeugen des Denkens, die insonderheit hierzu erfodert werden. Der Fall ist bey Kindern bis in das vierzehente Jahr. So verstehe ich die Redensart im gemeinen Leben: "Der Verstand kommt nicht vor den Jahren." Die Werkzeuge sind zwar da, so wie die Füße des Kindes da sind; aber so wie es diesen noch an Vestigkeit und Stärke fehlt, die erst mit zunehmenden Jahren erhalten wird, so ist es bey jenen auch. Und die Ursache, warum der Verstand so spät reif wird, scheint offenbar diese zu seyn, theils weil seine Bedürfnisse nicht so dringend sind und nicht so früh erwachen als die thierischen, theils weil der Gebrauch desselben die sinnliche Erkenntniß voraus setzt, weil hier die Materialien liegen, die alsdenn durch den Verstand bearbeitet werden müssen. Oder es kann die Ursache in dem Mangel der Uebung liegen.

Zweytens läßt sich aus der gegebenen Erklärung einsehn, warum man durch öfteres Fragen den Verstand eines Menschen am leichtesten herausholen und aufwecken kann. Durch die Frage wird dem Verstande gleichsam eine Bedürfniß erweckt, der Hang nach Erweiterung wird angefachet, die Seele fängt an aufmerksam zu werden, und versucht, um diesen Bedürfnissen abzuhelfen, die ersten Schwingungen.

Das Raisonnement ist vollendet, wenn die Seele ihre Absicht erreicht und die Einsicht in das Verhältniß der Begriffe erlangt hat. Dieses ist entweder die Uebereinstimmung dieser Ideen oder der Widerspruch derselben. Im ersten Falle erfolgt der Beyfall, im andern das Verwerfen. Da nun Wahrheit die Ursache des Beyfalls ist; so werden wir auch hier sagen müssen, daß die Probe von der Wahrheit eines Raisonnements der unaufhaltliche Beyfall der Seele sey, wo wir nicht anders können, als die Schlußfolge vor wahr halten, wegen der aus einander entwickelten Begriffe. Ist aber je eine Wahrheit relativischer Natur, so ist es gewiß die Wahrheit des Raisonnements. Der eine kann von einer Sache vollkommen überzeugt seyn, wider welche ein anderer noch

sehr vieles einzuwenden hat. Dies aber thut im Grunde der Sache selbst keinen Eintrag. Was schadet es meiner Ueberzeugung, wenn meine Gründe einen andern nicht überzeugen. Vielleicht ist er zu schwach, sie in der Stärke, in der Verbindung und in dem Lichte zu sehn, in welchem ich sie sehe. Oder vielleicht hat er stärkere Gründe für das Gegentheil, die ich aber entweder nicht weis, oder zu schwach bin, sie zu denken. Dies, daß er überzeugt ist, kann meinen Beyfall nicht ernothzüchtigen. Das aufgeklärtere Publikum hat daher schon längst die Thorheit einiger seynwollenden gelehrten Despoten gezüchtiget, welche die Meynungen anderer nur einseitig nach ihrem Systeme beurtheilen. Es ist dies die Schlange, welche alle Sektenstifter in ihrem eigenen Busen ernähren, die sie über lang oder kurz ihrem eigenen Falle übergiebt.

Die Art, wie der menschliche Verstand die Dinge beurtheilt, beruht auf dem Verhältnisse zwischen den Dingen und der Natur dieses Verstandes. So verschieden die Gesichter der Menschen sind, so verschieden ist auch ihre Gedenkungsart. Bonnet sagt von der Verschiedenheit der Empfindung: Wenn man eine vollkommene Aehnlichkeit zwischen den mensch-

menschlichen Seelen voraussetzte, so wäre allein die Verschiedenheit der Körper hinreichend, auch einen Unterschied in den Empfindungen und in dem Grade des Vergnügens und Schmerzens zu verursachen. Einerley Empfindung kann also einem angenehm und dem andern unangenehm, oder einem mehr, dem andern weniger angenehm seyn, im Verhältniß gegen das Temperament der Fibern eines jeden *). Wenn wir aber dies von Empfindungen sagen müssen, so gilt es gewiß noch weit mehr vom Raisonnement. Die physischen Ursachen sind offenbar in der Verschiedenheit der Gehirnmasse und in dem Grade der Feinheit und Lebhaftigkeit der innern Werkzeuge des Denkens zu suchen. Es müssen sich also einerley Haufen von Materialien in verschiedenen Einbildungskräften mehrerer Menschen, auf eine erstaunend verschiedene Art zusammensetzen. Auch kommt auf die Zeit, auf die Umstände, und überhaupt auf eine gewisse Stimmung hierbey vieles an. Mir ist ein Gelehrter vom ersten Range bekannt, welcher heute für einem Schriftsteller Enthusiast seyn kann, den er morgen bey hypochonderischer Laune mit Füßen tritt. Man

*) Analyse. S. 93.

braucht eben kein großer Gelehrter zu seyn, um in ähnlichen Fällen ein gleiches zu thun. Mich wundert es daher, daß unsre Musenallmanachsschreiber noch nicht, nach Art anderer Kalendermacher, auf den Einfall gekommen sind, die guten und bösen Tage für Gelehrte auszuzeichnen, an welchen, an statt, gut Aderlassen, gut Schröpfen, gut Haarabschneiden, stünde: gut Verse machen, gut meditiren, gut Kompendien schreiben, gut Disputiren, gut Promoviren u. s. w. — — Auch einen verunglückten Einfall haben, — werden sie sagen. Mag ich doch, wenn es nun mein Unstern so gewollt hat. Uebrigens habe ich hierdurch keineswegs unsern Musenallmanachen den Glimpf brechen wollen; weil ich sie selbst gern lese.

Das Verwerfen ist eine Würkung von dem Mangel der Evidenz und Ueberzeugung. Ist dasselbe unaufhaltlich, so ist dieses ein Wink, den uns die Natur giebt, entweder in Zeiten für bessere Gründe zu sorgen, oder die Hoffnung zu einem Beweise aufzugeben Der Fall ist besonders da, wo das Raisonnement der Empfindung und ausgemachten Erfahrungen widerspricht. Hume behauptet, daß Niemand einen Eindruck von Selbstheit haben, und daher auch Niemand sich einen Begrif davon ma-

chen

chen könne. Mein werther Herr, spricht er, sie bedenken nicht daß diese Behauptung meiner Hypothese von Eindrücken und Ideen widerspricht; wie sollte sie denn wohl wahr seyn können?* — Und welches ist denn diese Hypothese? Hier ist sie: Alle Begriffe sind entweder Eindrücke oder Ideen. Nun sind alle Ideen blos Kopieen von den Eindrücken; daher könnet ihr auch keine Idee oder Begrif von dem Dinge haben, wovon ihr keinen Eindruck gehabt habt **). — — Und wenn ich nicht wüßte wo der Trugschluß dieses Philosophen läge; so ist es mir doch unmöglich Beyfall zu geben. Ich bin also genöthiget die Schlußfolge zu verwerfen, und wenn er noch mehrere Gründe zum Vorscheine brächte, blos weil ich dadurch eine offenbare Empfindung läugnen müßte ***). Noch mehr bin ich gezwungen zu verwerfen, wenn aber dieser Philosoph

*) Abhandlung über die Natur des Menschen. B. 1. S. 437.

**) Ebend. B. 1. S. 123.

***) So arg hat es Sextus nicht einmal gemacht. Οἱ δε λεγοντες ὁτι ἀναιρȣσι τα Φαινομενα οἱ Σκεπτικοι, ἀνηκοοι μοι δοκȣσιν εἰναι των παρ᾽ ἡμιν λεγομενων· τα γαρ κατα Φαντασιαν παθητικα ἀβȣλητως ἡμας ἀγοντα εἰς συγκαταθεσιν ȣ̓κ ἀνατρεπομεν. Hypotypos. Kap. X.

behauptet, daß die Körper keine Existenz haben, sondern nur ein Bündel von Begriffen sind, deren Existenz darinne besteht, daß sie gedacht werden. Und daß die Seele auf eben die Art weiter nichts als ein Bündel von Begriffen ist. Sehr gut ist der Spott, welchen Beattie mit dem Berkeley treibt, um seine Grille lächerlich zu machen. „Aber wenn ich so in meiner Einfalt eine Frage thun dürfte, so möchte ich doch wohl wissen: Was ist denn daran versehn, wenn ich bey meiner alten Meynung bleibe, und mit allen andern Menschen glaube, daß ich nicht das einzige erschaffene Wesen in der Welt bin, sondern daß es neben mir noch viele andere giebt, deren Existenz so wenig von der meinigen abhängt, als meine von der ihrigen? Was ist denn daran versehn, wenn ich glaube, daß ich kein Mensch mehr von dieser Welt seyn würde, wenn ich in einen Abgrund hinunter fiele und den Hals bräche? Mein Hals, werthester Herr, mag in ihren Augen vielleicht nur eine Idee seyn, aber für mich ist er etwas würkliches, und noch dazu etwas wichtiges. Was ist denn daran versehn, wenn ich glaube, daß, unterließe ich bey dieser strengen Witterung eine Idee, (wie sie es nennen) von meinem Rocke, über die Ideen

meiner

meiner Schultern zu werfen, die Idee von einer Erkältung eine Idee von solchen Schmerzen und Zerrüttungen hervorbringen würde, die gar leicht zu einem würklichen Tode ausschlagen könnte. Was für eine Sünde begehe ich denn wohl wider Gott oder meine Nebenmenschen, wider die Kirche oder den Staat, wider die Philosophie oder die gesunde Vernunft, wenn ich noch fernerhin glaube, materielle Speise werde mir Nahrung geben, ob gleich die Idee derselben es nicht thun wird; die würkliche Sonne werde mich erwärmen und erleuchten, ob gleich die lebendigste Idee von der Sonne es nicht thun wird; und endlich, wenn ich glaube, um wahre Seelenruhe und Zufriedenheit zu genießen, müsse ich vom Mitleid, Gerechtigkeit und Großmuth, nicht nur Ideen mir machen, sondern auch diese Tugenden würklich in Ausübung bringen? Was ist denn wohl an allem diesem versehen? — O! ganz und gar nichts, Herr, aber die Wahrheit, die Wahrheit — wollen sie ihre Augen für der Wahrheit verschließen? —. Das wird ein redlicher Mann nicht thun: überzeugen sie mich nur, daß ihre Lehre wahr ist, so will ich augenblicklich sie annehmen. — Habe ich dich nicht überzeugt du hartnäckiges, wunderliches,

unerbittliches? — Beantworte meine Argumente wenn du kannst. — Ach, Herr, an Argumenten haben sie es nicht fehlen lassen, aber überzeugt haben sie mich nicht —„*).

Es giebt noch eine andere Art des Beyfalls und Verwerfens, welche aber Himmelweit von dieser unterschieden ist. Leute von gemeinen Fähigkeiten, die nicht gewohnt oder geschickt sind, die Stärke und Schwäche der Vernunftgründe zu beurtheilen, können bisweilen durch die Vielheit und Menge der Argumente betäubt werden, und geben würklich, ohne überzeugt zu seyn, Beyfall. Dieses dürfte den angenommenen Grundsätzen zuwider zu seyn scheinen; da wir den unaufhaltlichen Beyfall als eine Probe der Wahrheit des Raisonnements angenommen haben. Allein der Unterschied ist, wenn man genau Acht hat, sehr merklich. Dieser gleicht dem Versprechen eines gezüchtigten Knabens, welches er seinem Vater thut, ins künftige eine Handlung nicht mehr zu thun, um nur der Schläge sich zu entledigen. So wenig man dieses für einen wahren Willen halten kann, so wenig verdient jenes den Namen des Beyfalls; weil er durch andere

*) Versuch über die Wahrheit. S. 218. 219.

andere Gegengründe so geschwind wiederum sich abändert, als er entstund. Die Seele eines solchen Menschen verhält sich blos leidendlich, und gleicht einem Windzeiger, der durch das kleinste Lüftchen eine andere Richtung bekommt.

Bisweilen sind wir zwar geneigt einer Sache Beyfall zu geben, es ist aber diese Handlung des Beyfallgebens nicht mit der vorhin angezeigten Nothwendigkeit verbunden, in dem Falle ist es eine Würkung der Wahrscheinlichkeit. Wenn wir aber Anstand nehmen und unsern Beyfall zurück halten, so ist dieses der Zweifel. Selbst der Zweifel, wenn man genau auf sich selbst merken will, ist eine Art des Beyfalls, welchen die Seele der Wahrheit giebt: Wo Gründe und Gegengründe gleich sind, da darf man nicht entscheiden. Die physischen Ursachen des Zweifels und der Wahrscheinlichkeit, werden, wenn ich die Stimmen des Publikums über gegenwärtige Schrift werde gesammelt haben, Stoff zu einer Fortsetzung dieser Arbeit hergeben, den ich vor jetzo nicht bearbeiten konnte, ohne die Grenzen und bestimmte Bogenanzahl gegenwärtiger Abhandlung zu überschreiten.

Zweyter Abschnitt.

Von der gesunden Vernunft.

Die Existenz der Dinge hat also nur allein eine absolute Gewißheit. Alles andere ist blos Relation auf den, der es denkt. Dies war der Inhalt des ersten Abschnitts. Aber sollte hieraus nicht eine gänzliche Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß folgen? Wie, wenn jemand eingestünde daß sein Körper existire, hätte aber die seltsame Meynung, daß derselbe von Glas sey? würde man ihm wohl seinen Irrthum benehmen können? Jeder andere kann anders denken, nur dieser nicht, und was das schlimmste ist, er wird nicht glauben, daß er sich irre; sondern seinen Körper so sorgfältig für Ritzen und Brüchen zu bewahren suchen, wie wir andern uns für den Schnitt eines Scheermessers in Acht nehmen. Eben dieser Zweifel, nämlich die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß, war es, der mir entgegen kam, da ich noch nicht weit auf dem Wege, den ich mir vorgesetzt hatte, fortgegangen war. Eine kleine Aufmerk-

merksamkeit aber, zeigte mir gar bald den Punkt, in welchem die Natur dafür gesorgt hat, daß hier die Menschen, unerachtet aller ihrer relativischen Erkenntniß, zusammentreffen, und sich mit einander vereinigen sollen. Es ist dieses das Geschenk der gesunden Vernunft, welches die Natur jedwedem Menschen, dem Gelehrten so wohl als dem Ungelehrten, verliehen hat. Bey diesem zeigt sie sich in allen Handlungen, bey jenem über dies noch in den Werken des Genies. Das Genie geht gern ohne Zügel, und leidet in dem Augenblicke seiner Würksamkeit durchaus keinen Zwang. Die Vernunft verstattet ihm diese Freyheit, bis es sich erschöpft oder ermüdet hat. Hernach aber nimmt sie die Werke des Genies mit Strengigkeit vor; sie behält das, was aus wahrer Begeisterung entsprungen ist, und verbannt, was nur die Frucht der Wildheit ist; und auf diese Weise bringt sie ein Meisterstück zu Stande. Welcher Schriftsteller sollte nicht, wenn er sonst einige Talente und Geschmack hat, bemerkt haben, daß sich ein Theil seines Geistes mitten in der Hitze der Ausarbeitung, gewisser Maßen von ferne hält, den arbeitenden Theil zu beobachten, ihm freyen Lauf zu lassen, aber schon zum voraus anzuzeichnen, was ausge-

löscht

löscht werden solle? *). In den schönen Wissenschaften thut es der correcte Geschmack, in der Philosophie die gesunde Vernunft.

Aber das Wort, gesunde Vernunft, ist sehr zweydeutig. Die Worte, Common Sense, Sensus communis, Public sense, κοινονοημοσυνη, und die κοιναι δοξαι beym Aristoteles, sind nicht von einerley Bedeutung **).

Bald soll es eine unterscheidende Vollkommenheit des Menschen von den Thieren anzeigen. Diese Bedeutung hat es in der Redensart: der Mensch ist kein unvernünftiges Thier. Plato selbst soll nach dem Zeugniß des Proklus behauptet haben, daß die vernünftigen Seelen nur eigentlich Seelen sind, alle andere wären nur Bilder der Seele. Και ὁλως πολλαχȣ δηλος ἐςι και ὁ Πλατων ψυχην την λογικην ειναι τιθεμε-

*) Man sehe hierüber die Betrachtung des Herrn von Alembert über den Gebrauch und Mißbrauch der Philosophie, wie sie in der Uebersetzung Alexander Gerards Versuch über den Geschmack beygefügt ist. S. 244.

**) Siehe des Grafen von Schaftesbury Versuch über die Gränzen des Witzes und der Laune. Sechster Abschnitt II. Th. Erst. Abschn. III. Theil und Beattie Versuch. S. st. 28

θεμενος, τας δε αλλας ειδωλα ψυχων εισι *). Bald wird es von den Sinnen und Gedächtniß unterschieden, und ist das einzige Vermögen der Seele, was ihr Wahrheit dictiret. So verstunden die Schüler des des Cartes seinen Intellectum purum. Er selbst aber gesteht, daß man nicht zu fürchten habe, es möchte das, was uns die tägliche Empfindung lehrt, falsch seyn **). Und vielleicht war die φρονησις eben nichts anders, welche Plato den Seelen vor ihrer Vereinigung mit dem Körper zuschreibt: ἦσαν αἱ ψυχαι και προτερον πριν εἰναι ἐν ἀνθρωπε ειδει, χωρις σωματων, καὶ φρονησιν εἰχον ***). Bald werden die Worte Verstand und Vernunft mit einander verwechselt, wie in der Redensart, wenn man sagt: der Mensch hat einen guten natürlichen Verstand. Bald heißt es auch so viel als Klugheit, und wird alsdann eine Fertigkeit darunter verstanden, über eine Sache ein gescheites Urtheil zu fällen, und man nennt alsdenn den, der dies Urtheil fällt, einen sehr vernünftigen Mann. Endlich wird es noch vom Raisonnement

*) Proklus in Plat. Theol. B. III. K. 1.
**) Meditat. VI. zu Ende.
***) Phädon. S. 30.

ment unterschieden, und in dieser Bedeutung nimmt Beattie das Wort, und versteht darunter dasjenige Vermögen der Seele, das nicht durch aneinander gekettete Schlüsse, sondern vermittelst augenblicklicher, instinktmäßiger und unwiderstehlicher Eindrücke, die Wahrheit erkennt und Glauben erzeugt, das weder in der Erziehung, noch in der Gewohnheit, sondern in der Natur seinen Grund hat; das, so bald ein unter sein Gebiet gehörendes Objekt sich zeigt, ohne von unserm Willen abzuhängen, lediglich nach einem gewissen bestimmten Gesetze urtheilt, und daher ganz eigentlich Sense heißt, und weil es, wo nicht auf alle, doch auf die mehresten auf eine überwiegende Art würkt, Common Sense genannt wird.

Mir ist es immer vorgekommen, wenn ich die Gedanken der Philosophen, die ich in dieser Sache um Rath gefragt habe, miteinander vergleiche, als wenn man überhaupt so viel sagen wollte, daß die gesunde Vernunft der Probierstein der Wahrheit sey, in wie fern diese von Menschen erkannt werden kann. Sie ist hier das was in der Arithmetik die Probe von einem arithmetischen Exempel ist, oder erweiset uns wenigstens eben den Dienst. Wenn man also das Gebiet derselben blos auf

solche

solche Wahrheiten einschränkt, die durch den Augenschein klar sind, so deuchtet mir, man thue zu wenig. Doch damit wir nicht etwan in einen Streit über Worte gerathen, so wollen wir die Objekte durchgehn, von welchen man sagt, daß sie unter das Gebiet der gesunden Vernunft gehören, und den Redegebrauch zu Hülfe nehmen, alsdenn wird eine Nominalerklärung, denn weiter kann man hier nichts verlangen, nicht schwer seyn.

Die geheimnißvollen geoffenbarten Wahrheiten können durchaus nicht als ein Gegenstand der Vernunft angesehen werden; sondern was hier von der Wahrheit gesagt wird, gilt nur von natürlichen, nicht von geoffenbahrten. Denn was die Vernunft erkennt, das erkennt sie blos durch den willkührlichen Gebrauch ihrer natürlichen Kräfte, es müssen also Dinge seyn die der Ueberlegung lediglich überlassen sind. Das Principium und der Erkenntnißgrund der geoffenbahrten Wahrheiten ist die Offenbahrung. Es hat daher dies, daß man diesen Unterschied nicht gemacht hat, zu tausend unnützen Zänkereyen Anlaß geben müssen *). Die Gren-

*) Man sehe Meisner in philos. sobr. Kromayer wider den Tübingischen Professor Schek, und den Jenai-

Grenzen sind kurz diese. Die Vernunft kann wohl eine Richterin der Zeugen, auf deren Aussage

Jenaischen Prof. Grauer, und in seiner Theolog. posit. polem. thes. et antithes. 7. art. 3.

Wie unphilosophisch ist es also nicht, wenn man eine theologische Wahrheit als eine Instanz, wider irgend eine philosophische Wahrheit, die der Vernunft unterworfen ist, aufbringen will. Es ist eine offenbare Verwirrung der Disciplinen, oder, wenn wir schulgerecht reden sollen, eine μεταβασις εις αλλο γενος. Denn eine wahre Instanz muß eine wahre Species derjenigen Ideen seyn, wovon etwas bejaht oder verneinet wird. Nun sind doch aber die Wahrheiten der Offenbarung keine Species der philosophischen. Wie will man also eine wider die andere als eine Instanz brauchen können? Siehe Müllers Vernunftlehre. Gesetzt ein Rechenmeister, der das Ein mal Eins lehret, mache bey dem Satze: Ein mal Eins, ist Eins, die Anmerkung; also ist einmal Eins nicht Zwey oder Drey, ingleichen, Zwey oder Drey nicht Eins, und ein Anderer wollte nun darwider einwenden, und diesen Lehrsatz für eine gefährliche Lehre ausschreyen; weil die Schrift von Drey Personen in der Gottheit sage, welche Eins wären. Solte wohl dieser Einwurf einem vernünftigen Manne anständig seyn? Wo hat denn die Schrift gesagt, daß diese geheimnißvolle Lehre unter die Regeln der Rechenkunst als ein Exempel gehöre? Dies heißt die über die Vernunft erhabenen Wahrheiten aus der Höhe ihrer Göttlichkeit herunter ziehen und sie mit den Wahrheiten der Vernunft vermengen, und Wahrheit durch Wahrheit zu Unwahrheit machen wollen. Auf der andern Seite wird kein vernünfti-

sage ich etwas glauben soll, abgeben, aber nicht eine Richterin der Sachen werden. Bayle erzählt daher von dem Pascal, aus der Lebensbeschreibung der Frau Perier, daß er als einen Grundsatz angenommen habe: Daß alles, was der Gegenstand des Glaubens ist, nicht der Gegenstand der Vernunft, noch viel weniger derselben unterworfen seyn könne. Es sind Zeiten gewesen, wo man dies für einen gefährlichen Grundsatz ausgeschrieen hat, und vielleicht geschieht es von einigen noch jetzo, wenigstens da, wo Bayle an der Kette liegt; (Siehe Wieland in der Vorrede des Diogenes, wo ich nicht irre,) aber alles wohl erwogen, wird man diese Meynung für sehr richtig erkennen müssen, zumal wenn man noch zugiebt, daß die

nünftiger Philosoph die Vernunft über die Vernunft erheben, und geoffenbarte Wahrheiten durch die Vernunft beweisen oder berichtigen wollen, wohl verstanden, daß ich von solchen geoffenbarten Wahrheiten rede, die Geheimnisse fassen. Hier wird ein solches Unternehmen allemal Aberwitz seyn. Uebrigens hebt das eine das andere nicht auf. Siehe hierüber Huetius de Concordia rationis et fidei. Jaquelot in dem Tractate de la Conformite de la Foi avec la Raison, und Leibnitz in der vorläufigen Abhandlung vor seiner Theodicee, und Köhler in seinem Discurs über das Licht der Natur.

die Offenbarung da anfängt, wo die Vernunft stille steht.

Unter den natürlichen und philosophischen Wahrheiten sind hauptsächlich diejenigen ein Gegenstand der gesunden Vernunft, welche man unmittelbare Wahrheiten zu nennen pflegt, die weiter keinen Beweis brauchen. Daß die andere Hälfte des Gauls nachfolgt, wenn man ihn auf der einen Seite spornt, braucht keines Beweises. Daß morgen die Sonne eben so wie heute aufgehn werde, glaubt Jedermann ohne Beweis. Daß zweymal zwey vier ist, muß ich nothwendig glauben. Daß Gott, Gott ist, und ich einen Körper habe, der Niemanden sonst als mir zugehört, sind Dinge, die der gemeinste Mann, ohne den geringsten Anschein von Zweifel und ohne weitere Frage, warum? zugiebt. Hier ist gar kein gelehrtes oder untersuchendes Nachdenken nöthig, und wenn man nach der Ursache des augenblicklichen Beyfalls fragt, den man diesen Sätzen giebt, so ist die Antwort: weil dies die gesunde Vernunft lehrt.

Sehn wir die Gattung von Wahrheiten an, welche durch Beweise müssen unterstützt werden, so deuchtet es mir, daß auch diese nicht ganz außer dem Gebiete der gesunden Vernunft

nunft liegen. Denn, wenn fragen wir sonst nach einem Beweise, als wenn die Wahrheit eines Satzes nicht unmittelbar in die Augen fällt? Und warum verlangen wir den Beweis? Gewiß darum, damit die Wahrheit einleuchtend und die Uebereinstimmung augenscheinlich werden möge. Das heißt mit andern Worten eben so viel, als eine mittelbare Wahrheit zu einer unmittelbaren umschaffen, oder es machen, daß ein Satz mit der gesunden Vernunft könne begriffen werden, der vorher dazu nicht geschickt war. Das Mittel, wodurch wir dies bewürken, ist die Herleitung oder der Beweis, so bald dieser begriffen ist, so ist das, was in der Seele vorgeht, eben so, wie bey einer unmittelbaren Wahrheit. Denn eine unmittelbare Wahrheit muß eben nicht allemal eine Empfindung seyn, und ist nichts destoweniger eben so nothwendig. Wenn z. B. der Mathematiker sagt: das Quadrat der Hypothenus ist so groß, wie die Summe der beiden Quadrate der Catheten; so ist dieser Satz, so wie er hier steht, eigentlich noch kein Gegenstand der gesunden Vernunft. Als Theorem betrachtet, bedarf er freylich eines Beweises, das heißt, ich kann ihn vor jetzo so gleich nicht einsehn, ob er wahr oder falsch ist. Es kann seyn, daß er

wahr, aber wenn ich das erkennen soll, so muß er mir im Gemüthe so deutlich dargestellt werden, daß ich nichts mehr darwider einwenden kann. In dem mir nun der Mathematikus durch Vorzeichnung dieser Figur, die Quadrate der beiden Seiten in das Quadrat der Hypothenus hineinträgt, oder aus der Gleichheit und Aehnlichkeit der Triangel den Beweis führt, oder die Zahl der Vierecke der Seiten gegen die Zahl der Vierecke in dem Quadrate der Hypothenuse hält; so bekommt nun der Satz seine völlige Evidenz, und ich muß ihm entweder Beyfall geben, oder es leugnen, daß das Ganze größer als seine Theile, und gerade so groß, als die Theile zusammen genommen sind. Es ist dieses noch aus andern Gründen klar. Erstlich, es urtheilt der gemeine Verstand der Menschen, deren Vernunft noch nicht durch besondere Regeln ist fähiger gemacht worden, nicht nach der Richtigkeit der Regeln, bey solchen Dingen, die eines Beweises bedürfen, und öfters richtiger, als ein anderer, der durch die Menge der Regeln gar zum Sophisten worden ist *). Er fragt nicht, nach welcher Figur oder

*) Et veniunt hederae sponte sua melius
Surgit et in solis formosius arbutus antris
Et volucres nulla dulcius arte canunt.
Propertius Eleg. B. I.

oder Form hie oder da ist geschlossen worden, sondern beurtheilt so gar die Richtigkeit der Folge bloß nach der gesunden Vernunft. Wollen wir also die Wahrheit und Richtigkeit der Regel beurtheilen, so werden wir zuletzt doch wieder zu der gesunden Vernunft unsre Zuflucht nehmen müssen. Zweytens, der Satz des Widerspruchs und dieser andere: Was ist, das ist, sind immer als die ersten Grundsätze menschlicher Erkenntniß angesehn worden. Auf sie bezieht sich zuletzt die Richtigkeit aller Regeln des künstlichen Denkens, ob es gleich nicht immer nöthig ist, in einem Beweise bis dorthin hinauf zu steigen, oder von dort aus auszugehn, welches eben so lächerlich wäre, als wenn man in der Geschichte jedweder Kunst von Adam den Anfang, und ihn zum ersten Philosophen oder Critikus, so wie zur ersten Hebamme machen wollte. Und diese Sätze können nicht durch andere bewiesen werden, sondern sind allein der Gegenstand der gesunden Vernunft. Mithin sind auch derivative Wahrheiten, theils wegen ihrer Principien, theils wegen der Evidenz der Folge, wodurch sie von ihren Gründen abgeleitet werden, und also mittelbarer Weise unter das Gebiete der gesunden Vernunft zu rechnen. Aus allem erhellt, daß

der Beyfall, den die gesunde Vernunft giebt, als die Probe von der Wahrheit eines Satzes anzusehn ist.

Es verdient noch bemerkt zu werden, daß, wenn man von der gesunden Vernunft spricht, man das Wort im Gegensatz derjenigen Fähigkeit nimmt, die durch gewisse Regeln zu einem besondern Gange im Denken ist gewöhnt worden. Sie sind beide so wie Natur nnd Kunst von einander unterschieden. So wie wir lernen, sehn und gehn, so lernen wir auch von Natur beurtheilen *). Aber so wie die natürliche Fähigkeit zum Gehen durch die Kunst nicht aufhört eben dieselbe zu seyn, so ist auch die gesunde Vernunft noch immer das nämliche Vermögen der Seele, wenn es durch besondere Regeln eine bestimmte Richtung bekommen hat. Es soll also dadurch weiter nichts angezeigt werden, als dies, daß der Mensch ohne weitere Hülfsmittel, und bloß durch die Anwendung seiner natürlichen Kräfte schon im Stande ist, das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden. Man pflegt bey einem Kranken, der ohne Zuziehung des Arztes, und ohne allen Gebrauch der Arzeneymittel wieder zu seiner Gesundheit gelangt,

*) Reimarus Vernunftlehre. S. 4.

gelangt, zu sagen: die Natur hat sich selbst geholfen. Was heißt aber das anders, als die Kräfte des Körpers haben durch die physischen und mechanischen Gesetze zu würken, welche die Natur ihnen vorgeschrieben hat, sich selbst in den gesunden Zustand gesetzt, und die Hindernisse weggeschafft, die vorhero da waren? Eben so vermag die gesunde Vernunft öfters mehr, als alles künstliche Nachdenken, und wir müssen doch zuletzt sie noch zu Rathe ziehen. Wer anders als sie, war die Führerinn der Weltweisen, die die Bahn brechen mußten, und wer half ihnen sonst die Regeln des künstlichen Nachdenkens erfinden?

Die Würkung der g. V. steht nicht unter den Gesetzen des Willkührs oder der Freyheit. Sie ist nothwendig und unaufhaltlich. Ich muß es vor wahr halten, daß ohne Ursache nichts entstehen kann, und wo eine Würkung ist, auch eine Ursache da gewesen seyn müsse. Der gemeine Mann handelt nach diesen Grundsätzen; ob er gleich im Allgemeinen diese Sätze niemals überdacht, oder sich hat vordemonstriren lassen: posita caussa, ponitur effectus. Er verlangt nicht, daß seine Aecker unbesät Früchte tragen, oder daß der Schnee brennen solle. Einige Philosophen haben diesen Zwang Instinkt

stinkt genannt. Wenn ich dieses deutlich einsehn will, so darf ich nur hier die Gesetze der Körperwelt mit den Gesetzen der Geisterwelt vergleichen. Der Beyfall ist in der Geisterwelt das, was bey Körpern die Bewegung ist. So wie man nun, um die Gesetze der Bewegung bey Körpern zu erklären, den Vertikalfall der Körper als ein Hauptfaktum angenommen hat, aus welchen in der Mechanik die Gesetze der Schwere hergeleitet werden; so vertritt diese Stelle in der Geisterlehre der Instinkt. Die Körper können nicht anders als nach diesen Gesetzen würken, und die Seele kann nicht anders, als gewissen Wahrheiten Beyfall geben. Was also die Natur bey Körpern durch die Schwerkraft besorgte, das that sie hier durch den Instinkt der gesunden Vernunft; doch versteht sich, alles nach seiner Art, damit Niemand die Parallele zu weit treibe und ungereimte Folgerungen daraus ziehe. Die Natur gab dem Menschen zum Denken die gesunde Vernunft, und unterwarf ihn diesem nothwendigen Gesetze, dem Instinkte oder den Eingebungen der g. V. nachzugeben. Diesem Gesetz zu folge bringen die Menschen die Aeußerungen ihrer Denkkraft unter die entgegen gesetzten Namen von Wahrheit und Unwahrheit.

Und

Und da dies zu ihrer ganzen Einrichtung und Natur gehört; so können wir sagen: wozu mich meine Natur bestimmt es zu glauben, das ist für mich wahr, und wozu mich die Natur bestimmt es zu verwerfen, das ist für mich falsch.

Was die gesunde Vernunft für die Wahrheit ist, das ist der Geschmack für das Schöne. Auch hier treffen wir verschiedene Aehnlichkeiten an, welche zur Aufklärung unsers Begrifs das ihrige beytragen, die wir nicht unbemerkt lassen wollen.

So wie die Quelle des Wahren in uns anzutreffen ist, so liegt auch die Quelle unsers Vergnügens und Mißvergnügens in uns. Wir finden, wenn wir einen aufmerksamen Blick auf uns selbst werfen, in uns allgemeine und unveränderliche Principien und Regeln für das Gefühl des Schönen, welche gleichsam der Probierstein sind, wornach alle Werke des Talents können geprüft werden. Die Untersuchung derselben hat daher den philosophischen Geist eben so stark, wie die Untersuchung der unveränderlichen Regeln des Wahren beschäftiget. Aber bis zu den metaphysischen Gründen oder besser Abgründen unsrer Vergnügungen hinunter zu steigen, war über die Kräfte des philosophischen

Beobachters. Er blieb also bey einem ersten Principio stehn, und dies war der Geschmack, suchte ihn in seine einfachen Bestandtheile aufzulösen, und gieng alsdenn wieder von da aus auf seine Folgen. So wie nun die gesunde Vernunft das Wahre von dem Falschen augenblicklich unterscheidet, und diesen Unterschied, ohne weitere Gründe angeben zu können, gleichsam fühlt, so ist auch der Geschmack, das Wort allgemein und in der weitläuftigen Bedeutung genommen, dasjenige Talent, wodurch wir durch eine lebhafte Unterscheidung und schnelle Empfindung, die vor aller Ueberlegung vorher geht, das Schöne mit ausnehmender und wollüstiger Empfindlichkeit wahrnehmen, das Gegentheil aber mit Ekel und Misfallen verwerfen. Die gesunde Vernunft ist die Richterinn aller Producte des Verstandes; und eben dieses Amt hat die Natur dem Geschmacke aufgetragen in den Werken des Genies und der Kunst. Und so wie jene mit einem schnellen Blick das Wahre trifft, und nicht lange durch Demonstration dasselbe sucht, so thut es ebenfalls dieser in Absicht auf das Schöne. Was dort Beyfall ist, ist hier Wohlgefallen, und was dort Verwerfen heißt, heißt hier Ekel. Und so wie es gewisse Dinge giebt, die jede menschliche Vernunft für

wahr

wahr hält, so giebt es gewisse Gegenstände des Geschmacks, die allgemein anerkannt entweder schön oder häßlich sind, ausgenommen bey solchen, welche auf dieser Seite verwahrloset, und in dem Reich der Seelen das sind, was in der Körperwelt ungestalte, gelähmte oder verrenkte zu seyn pflegen. Denn so wie es gewisse verkehrte Köpfe giebt, die man unmöglich zum Richtigdenken bringen kann, so giebt es gewisse phlegmatische Seelen, die nichts entflammt. Aber hat nicht der Geschmack entsetzlich viele Revolutionen erlitten, ist er nicht bisweilen unter einer Nation ausgeartet und verdorben, unter dessen er bey einer andern auf den höchsten Gipfel seiner Vollkommenheit stieg. War nicht fast durchgehends der Zeitpunkt seiner Vollkommenheit zugleich ein Herold seines Verfalls? Hat nicht fast immer das nachfolgende Zeitalter Fehler bey Schriftstellern einer Nation entdeckt, die das vorhergehende Zeitalter bewundert hat? Wo war der Ruf des Lucilius unter den Römern hin, als Horaz kam, und gerieth nicht Regnier unter den Franzosen in Vergessenheit, als Boileau erschien? — Vielleicht müssen wir also hier die Parallele zwischen der gesunden Vernunft und dem Geschmack abschneiden. Ich denke nicht. Zuerst kann

man eben so viel Schriftsteller des Alterthums dagegen aufzeigen, welche, wie Horaz, ihren Ruhm unveränderlich auf die Nachwelt fort geerbt haben, die man niemals, es sey denn aus Faulheit, vergessen hat, und wenn auch die Horaze von Porphyrionen sind gelästert worden, so hat es doch nicht an Lessingen gefehlt, welche ihre Ehre gerettet haben. Wenn es nun ein Beweis ist, daß ein Schriftsteller ein großer Geist ist, wenn er nicht etwan nur bey seinen Lebzeiten oder ein halb Jahrhundert nach seinem Tode, sondern durch alle Jahrhunderte nach seinem Tode dafür gehalten wird: so muß es eben so zur Ehre des Geschmacks gereichen, und ein Beweis seyn, daß wahrhafte Schönheiten immer einerley Würkungen thun, wenn sie nur nicht mit solchen Augen betrachtet werden, von welchen geschrieben steht:

Sie sinds, nur daß sie nicht für einen Maulwurf taugen. Lessing.

Vor das zweyte betrifft dies nicht sowohl das Talent des Geschmacks selbst, als vielmehr die Kultur desselben. Und hierinne hat der Geschmack mit der gesunden Vernunft gerade das nämliche Schicksal gehabt, und es hat sich mehrentheils getroffen, daß mit der Abnahme des Geschmacks die Philosophie der gesunden Vernunft

nunft zugleich gesunken ist, so wie das eine wiederum dem andern die Hand bot, wenn es wieder in seine vorigen Rechte eingesetzt wurde. Noch ist es nicht gar zu lang, seit dem man in Deutschland sich aus dem Wust scholastischer Grillen, wodurch die gesunde Vernunft unterdrückt worden war, herausgearbeitet hat, wo man denjenigen für einen großen Mann hielt, der wie ein Taschenspieler in den Regeln irren konnte *). Wer aber die Wahrheit auf eine uugekünstelte Weise durch die Verbindung klarer und deutlicher Begriffe, wie uns solches die Vernunft an die Hand giebt, entdecket, der wurde für einen Unwissenden gehalten. Dieses Schicksal hat also die Kultur der gesunden Vernunft, so wie den Geschmack betroffen. Es kann aber hieraus keineswegs geschlossen werden, daß die Regeln der gesunden Vernunft, so wie die Principien des Geschmacks, nicht auf unver-

*) Libris in antithetis doctas posuisse figuras
Laudatur bellum hoc, hoc bellum. —
Persius Sat. I. v. 86, 87.

Hanc constantiam cauillationes istae, de quibus paulo ante loquebar, praestare non possunt. Ludit istis animus non proficit: et Philosophiam e fastigio ducit in planum. Nec te prohibuerim ista agere, sed tunc cum voles nihil agere. Seneka Brief CXI zu Ende.

unveränderlichen Grundsätzen beruhen. Der Enthusiasmus, mit welchem eine Nation für eine gewisse Art zu philosophiren eingenommen ist, kann eben so schädlich werden, wenn diese Art selbst schlecht ist, weil er, wenn er herrschend wird, gern die Gemüther ansteckt; als nützlich, wenn er selbst gut ist. So wie feine und geschickte Künstler ihre Gefühle und Urtheile andern mittheilen, und auf diese Art in einer Nation Geschmack erwecken können, welche dessen feineres Vergnügen ohne sie niemals gekannt haben würde, dergestalt, daß wir Werke des Genies und der Gelehrsamkeit mit einem Theile von dem Geiste lesen können, der sich in ihrer Composition offenbaret: eben so können durch einen Duns, zumal wenn ihm die Zeit günstig ist, und er die gesunde Vernunft in einer Art von Schlummer und Trägheit antrifft, sehr viele sonst gute Köpfe verkehrte Richtungen bekommen, und ganze Nationen angesteckt werden, und zwar vnius ob noxam et furias.

Ich hoffe, daß durch diese zerstreuten Bemerkungen, die wir bis hieher über die gesunde Vernunft gemacht haben, der Begrif, den wir suchen, nach seinen einzelnen Theilen schon in den Gemüthern meiner Leser bereit liegt. Ich

könnte

könnte es hierbey bewenden lassen, zumal da ich weder Kompendium schreibe, noch mich unterstehe, die gesunde Vernunft schulgerecht zu definiren: allein um mich wohin zu erklären, dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen und die Folgen desto besser beurtheilen zu können, wollen wir die einzelnen Stücke zusammen nehmen; und es wäre alsdenn die gesunde Vernunft dasjenige Talent der Seele, wodurch sie durch die Natur bestimmt ist, das, was für sie Wahrheit ist, mit augenblicklichem Beyfall und lebhafter Ueberzeugung ohne weitere Untersuchung zu erkennen und zu glauben, und das Gegentheil zu verwerfen. Jeder Mensch ist mit diesem Talente versehn, aber in dem Gebrauche und in den Graden der Stärke sind sie merklich von einander unterschieden. Den Kindern spricht man es nicht ab, aber den richtigen Gebrauch desselben gesteht man ihnen nur nicht zu, darum weil ihre Seele noch nicht ausgewachsen hat.

Wenn man sich einen Begrif machen will, wie Wahrheit im göttlichen Verstande ist, so ist die Idee von der augenblicklichen allerhöchst deutlichen und lebhaftesten Ueberzeugung, die nicht durch vorhergegangene Ueberlegung oder Untersuchung geschieht, so etwas, was uns von fern hier einen Begrif zeigt, den wir zwar niemals

mals ganz werden denken und erreichen können, der aber doch bey weiterm Nachdenken fruchtbar werden kann.

Es ist ungereimt, wenn einige alte Philosophen geglaubt haben, die Vernunft oder der Verstand sey nur ein einziger. Cåsalpin hat unter andern behauptet, daß die Seelen Theilchen Gottes wären, also gab es nach ihm nur eine einzige Seele und einen einigen menschlichen Verstand, der sich nach dem Maaße vervielfältiget, wie sich die Menschen vervielfältiget haben. Selbst Virgil scheint diesen Lehrsatz geglaubt zu haben, wenn er spricht:

Principio coelum ac terram camposque liquentes,
Lucentemque globum Lunae, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus, vitaeque volantum. Aeneid. B. VI. v. 724.

Ingleichen:

— — — Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris, coelumque profundum
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas;
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia.
Ebenders. Georg. B. IV. v. 221.

Der arabische Philosoph, Averroes, welcher im zwölften Jahrhunderte lebte, hat ebenfalls

falls behauptet, daß der Verstand nur ein einziger sey. Wiewohl einige glauben, daß er diese Meynung dem Aristoteles zu verdanken habe, welcher angenommen, daß die Vermehrung der einzelnen Dinge keinen andern Grund haben könne, als die Materie, woraus folgen mußte, daß nur ein Verstand sey, weil er, nach dem Aristoteles, von der Materie abgesondert und unterschieden ist. Auf ähnliche Art haben andere behauptet, daß Gott der allgemeine Verstand aller Geister sey, das heißt, daß er die Erkenntniß über sie ausgieße, wie die Sonne ihr Licht über die Körper verbreitet. Malebranche fand ebenfalls kein anderes Mittel, es zu erklären, wie wir die Dinge erkennen, als daß er sagte: daß wir sie in Gott sehen, und daß die Begriffe nicht in unsrer Seele erzeugt würden *). Sie haben aber alle schon längst ihre Abfertigung bekommen, und verdienen hier nur angeführt zu werden. Wir wollen also wieder zur Sache selbst kommen.

Man

*) Siehe Recherche de la Verite. B. III. K. I. und VI. Und von der paradoxen Meynung des Averroes, des Herrn von Leibnitz Einleitung zur Theodicee, und vom Cäsalpin, Vossius de Idololatria. B. II. K. 40.

Man spricht bey der gesunden Vernunft von gewissen Gesetzen, nach welchen sie im Denken sich richte. Dieses ist der Satz des Widerspruchs: Ein Ding kann nicht zugleich seyn, und nicht seyn. Und der Satz der Einstimmung: Ein jedes Ding ist das, was es ist. Es muß aber das Wort Gesetz hier so genommen werden, wie man es nimmt, wenn man von physischen Gesetzen spricht. Alle Kräfte haben ihre Gesetze, wodurch ihr Bemühen etwas gewisses zu verrichten bestimmt ist. Physische Gesetze werden aus Faktis abgezogen und zur Erklärung der Erscheinungen angewandt. Und da bedeutet es das Faktum selbst, in wie fern es einen unveränderlichen Theil des Laufs der Natur ausmacht, und ist eben darum ein Gesetz, weil wir es genau beobachtet finden. So ist die Schwere nur deswegen ein Gesetz, weil würklich alle Körper schwer sind *). Denken, daß ein Ding das ist, was es ist, ist ein Faktum, welches wir an uns und andern immerzu wahrnehmen. Es wird aber auch zum Gesetz oder zu einer Regel; weil es eine unveränderliche Operation der Seele ausmacht, die die Seele genau beobachten muß, so wie die Gesetze

*) Ferguson Moralphilos. S. 72.

Gesetze der Körperwelt und der mechanischen Bewegung ohne Abweichung genau beobachtet werden müssen. Weil also die Seele nicht anders denken kann, darum ist der Satz wahr. Wollte jemand mit mir darüber streiten, und sagen: Nein! weil der Satz wahr ist, darum kann die Seele nicht anders denken; so mag er mir erst sagen, warum er nicht mit seinem Kopfe in den engen Hals der Weinflasche kommen kann, ob das Loch zu klein, oder sein Kopf zu dick ist. Diese Regeln hat man nur als Gesetze des Denkens angesehn, um daraus viele andere Operationen der Seele zu erklären. Die erste ist der Grund alles dessen, was wir uns als möglich oder unmöglich gedenken. Die andere ist der Grund alles dessen, was man sich als würklich oder nothwendig gedenkt.

Es hat Zeiten gegeben, wo einige Leute glaubten, das heiße Philosophie, wenn man wacker zanken, wollt' ich sagen, disputiren könne, welches von diesen Gesetzen, der erste Grundsatz aller menschlichen Erkenntniß sey, ob man diesen aus jenem, oder jenen aus diesem beweisen müsse; oder ob man vielleicht noch ein drittes und viertes Principium annehmen müsse, woraus sie alle zu demonstriren, und wie groß die Verdammniß desjenigen sey,

der so verstockt, daß er nicht erkennen wolle, es sey das Principium des Widerspruchs nicht das erste, sondern der Satz des zureichenden Grundes — — Sie mögen alle diese schönen Sachen für sich behalten,

quae nec ignoranti nocent, nec scientem iuuant.

Seneka.

Es ist nun Zeit, daß wir zeigen, wie die gesunde Vernunft der Standpunkt der Wahrheit für den Menschen sey. Es zerfällt diese Lehre von selbst in folgende Fragen. Erstlich, wie durch die gesunde Vernunft der Zweifel bey der sinnlichen Erkenntniß verschwindet. Zweytens, was sie für einen Einfluß auf das Raisonnement habe. Und endlich drittens, wie wir nicht anders können, als der Wahrscheinlichkeit und moralischen Gewißheit nachzugeben.

Wenn es noch wahr ist, was wir im ersten Abschnitt im ersten Kapitel gesagt haben, daß unsre Seele, in Absicht auf ihre sinnlichen Impressionen und Vorstellung von äußern Objekten, nicht mehr und nicht weniger ist, als was ihr Körper sie seyn läßt, und folglich sie die Objekte nicht unmittelbar empfindet; sondern nur dasjenige, was diese für Verände-

rungen

rungen in ihren Organen machen; so muß es auch noch wahr seyn, daß wir von den Dingen weiter nichts wissen, als ihre Verhältnisse und Würkungen, die sie auf uns haben. Die Natur gab uns also die Sinne, nicht um die Körperwelt selbst zu erkennen; sondern nur die Verhältnisse derselben auf uns. Diese Unwissenheit, in welcher uns also die Natur, in Absicht auf die Körperwelt, gelassen hat, ist dem Schöpfer gar nicht unanständig *), sondern vielmehr unsrer Natur sehr angemessen. Wenn mich nun die gesunde Vernunft überzeugt, daß ich diese Verhältnisse würklich denke, und daß alle Menschen, nach dem ordentlichen Laufe der Natur, die Dinge nicht anders denken können, als ich sie denke; so muß alle Verwirrung, welche etwan daher zu befürchten stünde, leichtlich verschwinden. Das erste ist das Bewustseyn von unsern Gefühlen und Empfindungen. Das können wir nicht veräusern. Daß mir der Mond wie eine kleine Scheibe vorkömmt, wenn ich ihn mit unbewaffneten Augen betrachte; daß mir ein Stab im Wasser wie gebrochen erscheint, daß die Wolken auf den Bergen aufzuliegen scheinen,

*) Siehe Platners Anthropologie.

alles dies lehrt mich das Bewustseyn meiner Empfindungen; und würden wir nicht einen Menschen für unvernünftig halten, welcher behaupten wollte, der Mond erscheine ihm so groß, wie ein Stadtthor, oder wenn er uns bereden wollte, daß es uns würklich nicht so scheine, als es uns scheint. Ich habe mit Fleiß solche Beyspiele gewählt, in welchen ein Betrug der Sinne zu seyn scheint, der es aber nicht ist, wenn wir nicht mehr aus unsern Empfindungen machen, als darinne enthalten war, und wir würklich empfunden haben. Die scheinbare Größe des Mondes ist würklich so, wie ich sie empfinde, der Stab im Wasser erscheint allemal so, wie er mir eben jetzo erscheint. Dies, und nicht mehr als dies, habe ich empfunden. Daß aber die wahre Größe des Monds dieselbe sey, daß der Stab im Wasser würklich gebrochen, und also auch für mein Gefühl das sey, was er für das Auge, unter den gegebenen Umständen war, und daß das Aufliegen der Wolken auf den Bergen mehr als ein bloser Schein sey, dies hatte ich gegenwärtig nicht empfunden. So wie uns nun die gesunde Vernunft, an unsern Empfindungen nicht zweifeln läßt, daß wir so empfinden, wie wir empfinden; so überführt sie uns

auch, daß wir von dem, eine Sache scheint so zu seyn; nicht gleich schließen dürfen, sie ist würklich so. Ich weis es vorher, daß der Stab nicht gebrochen ist, sondern nur so aussieht, ich belustige mich aber an dieser Täuschung, so lange es mir gefällt. So wie wir uns durch die Gaukeley eines Taschenspielers bisweilen gern belügen lassen. Aber, nicht allein diese scheinbaren Eigenschaften der Dinge, sind so beschaffen, daß wir von denselben nicht auf die Würklichkeit schließen dürfen; auch solche Eigenschaften der Dinge, die wir für wahre Eigenschaften halten, sind nur Relation für den, der sie denkt, sie sind Verhältnisse, Resultate aus der Verbindung der Dinge mit unsern Organen, wie können wir zu einer Gewißheit gelangen, oder wie kann hier die gesunde Vernunft der Vereinigungspunkt werden, zwischen dem Schein der Sinne und der Wahrheit der Dinge, die wir empfinden? Ich antworte, auf diese Art; weil alle Menschen, nach dem ordentlichen Lauf der Natur, die Dinge nicht anders denken können, als ich sie denke. Der Gedanke ist das Resultat von gewissen harmonischen Bewegungen, welche nach unveränderlichen Gesetzen der menschlichen Natur erfolgen. Wo einerley Grund ist,

muß einerley folgen. Ich sehe, daß alle Menschen, eben so organisirt sind, wie ich; folglich müssen auf einerley Bewegung der Objekte, eben dieselben Veränderungen, und auf eben dieselben Veränderungen in allen Menschen einerley Ideen erfolgen. Diese Uebereinstimmung der Menschen in ihren Urtheilen über ihre Empfindung, so wohl unter sich, als mit den meinigen, ist mir gut dafür, daß meine Empfindungen so sind, wie die Empfindungen aller anderer. Und die Erfahrung ist hierinne mir nicht zuwider. Die Menschen handeln überein, es kann daher nicht anders seyn, sie müssen auch überein empfinden. Niemand hält aus Wollust seine Hand ins Feuer, und wenn jemand aus Versehn vom Feuer berührt wird, so klagt er über Schmerzen. Er ist sich also der Empfindung bewust, und zwar eben so, wie ich mir derselben bewust seyn würde, wenn ich unter einerley Umständen mit ihm mich befände. Es ist die Empfindung der Hitze. Aber diese Empfindung ist nicht die Hitze selbst, auch nichts mit ihr verwandtes; sondern einzig und allein eine Empfindung oder ein Fühlen, welches mit einem unwiderstehlichen Beyfall begleitet ist, daß diese Empfindung entstehn müsse, wenn ein solcher Körper, wie das

Feuer

Feuer ist, einen Theil meines Leibes berühret. Dieser Glaube ist von dieser Empfindung eben so unzertrennlich, als von der Berührung des Feuers diese Empfindung selbst. Wenn man aber fragt, warum man glaube, daß diese Empfindung eine würkliche Empfindung sey? So weis ich weiter keine Antwort, als diese; weil es die Beschaffenheit und ganze Einrichtung meiner Natur so mit sich bringt. Das heißt, ich glaube, weil ich glauben muß, die Sache läßt sich weiter nicht erweisen. Es steht durchaus nicht bey mir, nicht zu glauben, daß ich diese Empfindung habe. Ich frage alle andere Menschen, und sie sagen eben dieses. Ist es nun vernünftig, daß man den mechanischen Gesetzen der physischen Welt traut, warum sollte es denn unvernünftig seyn, zu glauben, daß alle Menschen, so wie ich selbst, den Gesetzen ihrer Natur gemäß denken, zumal da ich sehe, daß ihre Handlungen damit harmoniren. Gesetzt also, daß die Dinge, die uns umgeben, nicht die Beschaffenheiten an sich hätten, die wir an ihnen wahrzunehmen glauben, sondern nur deswegen von uns so empfunden würden, weil sie auf einen so organisirten Körper würken; gesetzt, das Feuer sey blos für unsern Körper das, was es ist, andern Thieren oder

Körpern, die im Feuer sich erhalten können, aber nicht; so können wir von diesen nicht urtheilen, weil wir nicht ihre Natur haben; unsre Erkenntniß aber wird dadurch keineswegs zerrüttet werden, weil wir so handeln, wie wir denken, und so denken müssen, wie wir empfinden, und so empfinden, wie es die Einrichtung unsrer Natur mit sich bringt. Ja wir wollen das äußerste annehmen, daß wir uns gänzlich, in Absicht auf die Erkenntniß von den Dingen und ihren Eigenschaften, betrügen könnten, welches doch nicht ist; wäre dieser Irrthum allgemein, so würden wir uns eben so wohl dabey befinden, wie wir uns eben jetzo wohl befinden bey unsrer relativischen Erkenntniß, voraus gesetzt, daß wir diesen Irrthum nicht wüßten, sondern vielleicht ein anderes Wesen, welches die Nothwendigkeit von einer solchen Einrichtung der Geschöpfe eingesehn hat. Wie sehr würden wir uns vielleicht nicht wundern, wenn wir die Bewohner des Saturns oder des Monds, wenn es welche giebt, besuchen, und ihre Sprache verstehn könnten, und sie die unsrige, wie sie sich gerade die entgegen gesetzten Begriffe von den Dingen würden gemacht haben, und würden sie unsertwegen wohl etwas anderes thun? Man

ver-

verwechsele nun einmal ihre Wohnplätze, und lasse beiden ihre vorigen Kenntnisse und Empfindungen, was für unglückliche Geschöpfe würden sie hierdurch werden? Ein hiesiger Weltbürger würde, als neuer Saturnianer, mit seinen Kenntnissen, die er sich hier zuwege gebracht hat, für der Menge der Bedürfnisse, die er dort antreffen würde, nicht sitzen können — und es bald einsehn, daß er und seine Kenntnisse so wenig im Saturn ihr Glück machen würden, als der Fisch auf dem vesten Lande. Mußte also nicht die Natur, bey der Einrichung unsrer Natur, Rücksicht nehmen, auf die Beschaffenheit desjenigen Planeten, für welchen wir bestimmt waren? Kann man sie einer Ungerechtigkeit, oder eines Betrugs beschuldigen, daß sie uns Kenntnisse verschafft hat, die für diese Erde, deren Bewohner wir sind, anpassend sind, und wenn sie auch weiter vor kein Geschöpf auf der Welt mehr wären, als nur allein für uns, deren Wohlfahrt darauf beruhte. Dann würden wir Ursach haben, uns wider sie zu beschweren, wenn sie eine immerwährende Zerrüttung, wie eine Babilonische Verwirrung, unter uns angerichtet hätte; da sie uns aber auf den Standpunkt der gesunden Vernunft angewiesen hat, aus welchem

welchem wir mit einerley Augen, wenn wir wollen, das sehn können, was für uns, als Menschen von der Welt, Wahrheit ist, so wollen wir so aufrichtig seyn, und es gestehn, daß wir, mit aller unsrer relativischen Erkenntniß des Wahren, so glücklich sind, als wir haben seyn sollen.

Die Thiere machen für den Menschen eine flüchtige Gesellschaft aus. Die Natur pflanzte ihnen, wo nicht allen, doch den mehresten, eine gewisse Furcht ein, wodurch ihnen die Gegenwart des Menschen schreckhaft wurde. Ohne Zweifel, damit ihr Geschlecht von dem Menschen, als dem größten Raubthiere, nicht gänzlich ausgerottet werden möchte. Einige Thiere werden nicht von dem Menschen verfolgt, weil er sie weder zu seiner Nahrung, noch zu seinem Dienste braucht, doch aber findet sich diese natürliche Furchtsamkeit bey ihnen. Wir sehn es ein, daß sie sich hierinne irren; was schadet dieses aber diesen Geschöpfen, sie befinden sich wohl dabey, und handeln ihrem Instinkt gemäß *).

Sollte

*) Auch das Irren, oder der Irrthum selbst, ist relativischer Natur, so wie das Wahre. Betrachten wir die Sitten fremder Nationen, und vergleichen sie mit den unsrigen, so werden wir mancherley

Sollte Jemand meine Meynung für anstößig halten, und daraus folgern wollen: Also hat die Natur einen frommen Betrug mit uns gespielt — Also werden wir durch irren glücklich — so muß ich ihm sagen, Sie haben mich, mein werther Herr, nicht verstanden, lesen sie, wenn sie wollen, die ärgerliche Stelle noch

cherley Widersprüche wahrnehmen. Wenn die Grönländer die Europäer höflich bewirthen wollen, so lecken sie erstlich das Stück Fleisch von dem Blute und der Unreinigkeit, die sich im Kessel daran gesetzt hat, mit der Zunge rein, und wer es nicht annähme, würde für einen groben Menschen gehalten werden. Was nicht unnatürlich oder in sich selbst häßlich ist, darüber schämen sie sich nicht, und wollen auch nicht beschämt seyn. In ansehnlicher Gesellschaft Dinge geschehn lassen, die uns die Höflichkeit nicht zu nennen erlaubt, oder gewisse Thierchen mit den Zähnen zerknakken, dünkt ihnen so wenig unanständig, daß sie darüber keine Erinnerung vertragen können. Sie wissen nichts von Grüßen und Ehrenbezeugungen, und es kommt ihnen lächerlich vor, wenn die Europäer Komplimente machen. Hingegen wird man an ihren Kindern, keine sonderbare Schalkheit oder Bosheit oder andere Untugend gewahr werden. Sie folgen den Eltern gern, weil sie wollen. Man wird schwerlich ein Exempel der Undankbarkeit unter ihnen finden. Sie haben in ihrer Sprache kein einziges Schelt- oder Fluchwort, und sind also in vielen Stücken das Gegentheil gesitteter Völker — S. David Krantz Hist. von Grönland, S. 192. 214. 223.

noch einmal, und sie werden finden, daß auch sie sich geirret haben.

Was den Betrug der Sinne betrifft, wenn sie uns zu hintergehn scheinen, so sind wir es selbst, die wir uns betrügen, indem wir zu frühzeitig und ohne gehörige Prüfung unsrer Empfindung ein Urtheil fällen. Es kann auch derselbe von uns gar bald entdecket werden. Zeuxis wurde von dem Parrhasius hintergangen, welcher einen Vorhang über den Weintrauben mahlte, den er mit eben der Kunst dergestalt nach dem Leben gemahlt hatte, daß die Vögel nach demselben lüstern waren, ungeduldig darüber, daß man sein Meisterstück mit einer Leinwand bedecket, geht er hin, und will den Vorhang zurückziehen; aber es war nur ein Gemählde. Er würde dem Parrhasius nicht den Preiß gegeben haben, wenn er noch immer in den Gedanken gestanden hätte, daß es ein würklicher Vorhang sey. Sollte Jemand hierinne ein Skeptiker seyn, den werden keine Argumente in der Welt widerlegen können.

Auf eben diese Art finden wir, daß sich die gesunde Vernunft bey dem innern Sinn äussert. Von je her, so lange die Welt steht, haben die Menschen von ihrer eignen Existenz,

und von den Pflichten des Gewissens einerley Urtheile gehabt. Einige wenige ausgenommen, die aber mehr zu beklagen, als zu widerlegen sind. Wenn es also Urtheile sind, in welchen alle und jede Menschen von allen Völkern mit einander übereinkommen, die kultivirten so wol, als die Barbaren, so sage man mir, was anders, als die gesunde Vernunft, diese Uebereinkunft verursacht hat? Es ist innere Evidenz, die durch Schlußfolgerungen nicht kann erwiesen werden. Ein Irrthum kann unmöglich so allgemein und so viele Jahrhunderte hindurch sich erhalten, daß er nicht einmal entdeckt, und mit allgemeinem Beyfall dafür wäre erkannt worden. Und gesetzt, daß die halbe Welt es für Irrthum halte, so kann ich mich unmöglich von meinem Nichtseyn überreden, und wenn mein Leben und Wohlfahrt darauf beruhen sollte.

Die Pflichten des Gewissens entstehn aus den allgemein anerkannten Ideen vom Guten und Bösen, Tugend und Laster, Recht und Unrecht. So sehr man auch einerseits diese Wahrheit bestritten hat, so gewiß ist es doch noch immer, daß es gewisse Handlungen giebt, welche in sich oder wegen ihrer Folgen allemal schädlich, und andere, welche allemal, ohne

Rück-

Rücksicht auf die Beschaffenheit der Umstände, gut sind. Von diesen sagt einem jeden die gesunde Vernunft, daß sie zu erwählen, von jenen, daß sie zu unterlassen und zu vermeiden sind. Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß die Worte, gut und bös, in allen Sprachen anzutreffen sind; sondern unsre eignen Gefühle zu Rathe ziehen. Wo hat man jemals eine boshafte Handlung gelobt, oder den Boshaften selbst für glücklich gehalten, wenn er seine Absichten erreicht hat? Er für sein Theil ist selbst unglücklich, weil er einer solchen Neigung fähig gewesen ist; und selbst der Triumph über seine erfüllten Wünsche muß für ihn, wenn er alles wohl erwägt, schmerzhaft seyn. Ein Mensch, der auf Unkosten ernsthafter Beschäfftigungen mit Hintansetzung der Beobachtung seiner Pflichten, nur allein dem thierischen Vergnügen und sinnlichen Leben sich ergiebt, brandmarket sich selbst. Die Folgen seiner Handlung sind Schwäche und Dummheit. Wo hat man aber jemals Menschenliebe, Wohlwollen, Weisheit und Stärke des Geistes getadelt *)? Können wir wol anders, als

*) Selbst Hume gesteht: Um glücklich zu seyn, muß man wohlthuende und gesellige Neigung besitzen, die

als einen Menschen, in dem diese Eigenschaften anzutreffen sind, hochschätzen? Und wenn wir lasterhaft sind, ihn beneiden, das heißt, eingestehn, daß er Vorzüge für uns hat? An welchem Orte in der Welt, hat man wohl jemals die Undankbarkeit belohnt, oder den Geiz als eine Eigenschaft eines großen Geistes bewundert? Sind diese Bemerkungen allgemein wahr, so können wir fragen, woher diese Uebereinstimmung der moralischen Gefühle und Urtheile der Menschen? Gewiß nicht aus der Gewohnheit oder Erziehung, oder Einbildung, oder einer gewissen Regierungsform. Sonst müßten sie nach der Verschiedenheit derselben bey andern Regierungsformen u. s. w. verschieden seyn. Sie gehören zu unsrer Natur, und sind ein Theil derselben. Der ganze große Haufe der Menschen hört die Stimme dieser moralischen Gefühle, daß ich so rede, und kann seine Ohren wider dieselbe nicht dergestalt verhärten, daß er gar nichts hören sollte; so wenig auch die rohesten Völker mit ihrer Benennung und innern Einrichtung bekannt seyn mögen, so sind sie doch bey ihren Handlungen einer gewissen Empfindung von Tadel, oder Untadelhaftig-

die von aller Rauheit und Wildheit entfernt sind. Es fehlt sehr viel, daß diese letztern Eigenschaften so viel Vergnügen als die erstern verursachen sollten. Wollte man wohl die Zanksucht, die Bitterkeit, den Neid, den Durst zur Rache, mit der Freundschaft, Gütigkeit, Gelindigkeit und Dankbarkeit vergleichen? Siehe die **Vier Philosophen**, S. 61.

haftigkeit sich bewust. Sie glauben, daß es ihnen unter gewissen Umständen obliege, so und nicht anders zu handeln. Was ist aber dieser Glaube anders, als die Natur oder die gesunde Vernunft? das ist, man kann weiter keinen Grund angeben, warum die Beobachtung gewisser Pflichten recht ist, als weil es uns die Vernunft so und nicht anders lehrt.

Wenn wir ferner beobachten, wie sich die gesunde Vernunft bey dem Raisonnement äußert, so finden wir auch hier, daß sie der Probierstein desselben durchgängig ist. Insonderheit aber äußert sie sich in Absicht auf die Nothwendigkeit der Folge. Wir haben durch diese ganze Abhandlung gesehn, daß es gewisse Wahrheiten giebt, die weiter keines Beweises bedürfen weil sie ihre eigne Evidenz bey sich führen; wenn wir nun aus diesen Grundsätzen Schritt vor Schritt fortgehn, oder aus denselben gewisse Erscheinungen erklären, und sie auf Fakta anwenden, so nennet man es schließen. Die Wahrheit einer Schlußfolge beruht demnach auf der Wahrheit der Grundsätze und auf der Nothwendigkeit der Folge. Jene sind nothwendig wahr. Es kommt also nur noch darauf an, wie die Richtigkeit der Folge zu begreifen sey. Es ist eben nicht nöthig, wie wir schon erinnert haben, daß man den Anfang mit jenen ersten und allgemeinen Grundsätzen der Vernunft mache. Der gemeine Verstand thut dies am allerwenigsten, und um diesen ist es uns doch hauptsächlich hier zu thun.

Wie?

Wie? Wenn ich zu einem gemeinen Manne also redte: „Du bist von Natur ein Theil und „das Glied einer Gesellschaft, dein Wohlseyn „und dein eigenes Vergnügen erfordern, daß du „das zu seyn fortfahrest, was du von Natur bist. „Du siehst dich zwar in der Welt zuerst, aber „neben dir und um dich her siehst du auch an„dere, die eben das von dir fordern, was du von „ihnen verlangst, nämlich deine Hülfe. Es ist „nicht genug, daß du ein Glied der Gesellschaft „bist, bemühe dich auch, ein vortrefliches Glied „derselben zu werden. Deine Kräfte sind zwar „zuerst die deinigen, aber hernach eignen sich „auch einen Theil derselben deine Familie, deine „Freunde, deine Nation und dein Vaterland „zu. Suche also, so viel du kannst, alles um „dich her glücklich zu machen. Werde ein Men„schenfreund!„ so sollte ich glauben, wäre ein jeder im Stande, die Verbindung dieser Begriffe ohne besondere Regeln zu wissen, einzusehn; weil ich ihm so vorgedacht habe, wie er etwa selbst denken würde. Und die Sache würde ihm ganz unbegreiflich und verwirrt werden, wenn ich durch förmliche Schlüsse, aber vielleicht desto unnatürlicher, das nämliche hätte sagen wollen. Ja ich getraue mir zu behaupten, daß alle Evidenz der Folge zuletzt auf der gesunden Vernunft beruhe. Man nehme die erste beste metaphysische oder algebraische Demonstration, so fordert man immer Beweise von Beweisen, ins unendliche kann man nicht fortfahren, folglich

muß man auf solche Folgen gerathen, die durch sich selbst klar sind, das heißt, deren Gewißheit auf der gesunden Vernunft beruhet. Es würde auch ein Unglück seyn, wenn die gesunde Vernunft nur in den Schulen der Philosophen müßte geholt werden. Zum Glück aber sehn wir täglich eine Menge Leute, deren Schlüsse rein, richtig und ordentlich sind, und die dennoch von den Regeln der Logik nicht die geringste Kenntniß haben. Der fürtrefliche Lock mag statt aller derer, die vor und nach ihm über diese Pedanterey geklagt haben, seine Meynung sagen; die Stelle ist zu schön und zu populär, daß auch die vertrauten Kenner dieses Weltweisen sie hier nicht ungern lesen werden; hier ist sie: „Gott, sagt er, ist mit seinen Gaben gegen die Menschen nicht so sparsam gewesen, daß er sich nur Geschöpfe mit zwey Beinen hervorzubringen begnüget, die Sorge aber, vernünftige Geschöpfe aus ihnen zu machen, dem Aristoteles überlassen haben sollte; ich rede hier von der kleinen Anzahl, welche er bewegen könnte, die Gründe des Syllogismus auf solche Art zu untersuchen, daß sie wahrnehmen, wie unter mehr denn sechzig Arten drey Sätze mit einander zu verbinden, es nur ohngefehr vierzehen giebt, wo man versichert seyn kann, daß der Schluß richtig sey; ingleichen aus was für einem Grunde der Schluß nur in dieser kleinen Anzahl der Syllogismen, und nicht in den andern gewiß ist. Gott hat für die Menschen viel mehr Güte gehabt. Er hat ihnen einen Ver-

Verstand gegeben, der zu schließen fähig ist, ohne daß sie nöthig haben, die verschiednen Formeln der Syllogismen zu lernen. Ich sage, daß der menschliche Verstand ohne die Regeln des Syllogismus schließen lernt. Er hat ein natürliches Vermögen, die Uebereinstimmung, oder Abweichung seiner Begriffe wahrzunehmen, und er kann sie ohne alle diese verwickelte Wiederholung in eine gute Ordnung bringen.„*)

Ich muß, ehe ich diese Materie verlasse, einem Einwurfe begegnen. Es giebt Leute, deren Eingeweyde sich bewegt, wenn man ihnen das große Werkzeug der Vernunft, die Syllogistik, antastet; diese und einige andere pflegen zu sagen: „das ist das ewige Geschwätz der heutigen Schriftsteller, man will durchaus von der Logica artificiali und Dialectica, welche einem wahren Erudito so nothwendig ist, nichts wissen und halten; aber was bleibt uns dann in dieser Janua ad Philosophiam noch übrig, wenn man die Artem Syllogisticam verwerfen will! Nichts als das Caput de propositionibus et iudiciis, und dies war ja per et propter Artem syllogisticam da, folglich ist dies nun auch unnütz, und wozu soll alsdann die Doctrina de Ideis atque Notionibus? consequenter sind wir gar fertig„—! Gedult! meine Herren. Mehr, weit mehr bleibt uns übrig, als Sie vielleicht denken.

*) Essai sur l'Entendement humain, Liv. IV. Ch. XVII. p. 868.

Wenn man die Lehre von Schlüssen aus einem andern Gesichtspunkte betrachtet, so kann und muß sie einen Theil der Vernunftlehre ausmachen, aber nur einen sehr kleinen. Um die Vernunftlehre gemeinnütziger und brauchbarer zu machen, so wünschte ich ein Lehrbuch zu haben, in welchem dem Lehrlinge Anweisung gegeben würde, erstlich wie er sich Vorrath und Materialien zum Denken verschaffen soll, theils durch die Lektür, theils durch die Beobachtung und Sammlung der Faktorum; und zweytens, was er mit diesem Vorrathe machen, wie er ihn brauchen und verarbeiten soll. Es würde dies die Ausführung von dem Satze seyn: Lasset uns Fakta sammlen, und Folgen daraus ziehen. Sie werden sagen: „das ist ein ganz kurzer Text„. Das ist zwar an dem, aber er ist vielbefassend. Es wird hierzu eine solche Lektür erfordert, wo man die besten Schriftsteller hauptsächlich um deswillen studiert hat, um dem Genie seinen Gang abzulernen, um Regeln für den Lehrling daraus zu bilden, und ihm zu zeigen, wie er mit Nutzen einen Schriftsteller skeletiren müsse u. s. w. Es müßte ein Inbegriff von Regeln seyn, abstrahirt aus der Geschichte des menschlichen Geistes.

Endlich beweist sich die gesunde Vernunft bey Dingen, welche auf Wahrscheinlichkeit, auf dem Glauben und auf Zeugnissen beruhen, noch vorzüglich würksam. Die Lehrer der Vernunftlehre mögen immer Regeln für die Wahrscheinlichkeit

lichkeit philosophischer Hypothesen erfinden, der gemeine Verstand urtheilt mehrentheils aus der Menge der Beyspiele, die er vor oder wider eine Sache aufweisen kann. Es bleibt bey der Wahrscheinlichkeit noch immer die Möglichkeit für das Gegentheil. Kann man aber zeigen, daß es unter gewissen Umständen höchst unvernünftig und ganz wider die gesunde Vernunft sey, einer Sache nicht Beyfall zu geben, so nennet man diesen Grad der Wahrscheinlichkeit, moralische Gewißheit. Die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist von der Art. Die Philosophen haben es dadurch verdorben, daß sie die Unsterblichkeit derselben mathematisch gewiß haben demonstriren wollen. Aus ihrem Wesen folgt es eben so wenig, als aus ihrer Einfachheit. Dem ohnerachtet können wir mit moralischer Gewißheit uns von ihrer ewigen Fortdauer so gewiß versichern, daß, wer das Gegentheil behaupten wollte, ein offenbarer Verleugner aller gesunden Vernunft seyn würde. Wenn ich zu dem gemeinen Manne über diese Materie also redte: Sollte es wol der höchst gütige Charakter des Schöpfers zulassen, daß ein Wesen, welches fähig ist, seine Weisheit und seine Güte, und überhaupt seine höchsten Vollkommenheiten zu bewundern, daß dieses Wesen nur eine so kurze Zeit leben, und nach diesem kurzen Leben ewig dahin sterben sollte? Wozu wäre es gewesen, daß er diese meine Seele mit einer Sehnsucht nach Unsterblichkeit erfüllte, denn auf ihn allein

kam

kam es ja hierinne an, wenn diese weiter nichts als ein eingebildeter Traum für die Menschen seyn sollte; nein, das höchste Wesen kann mich nicht betrügen; es ist diese Sehnsucht nach einer ewigen Fortdauer ganz gewiß eine Anzeige von dem, was Gott mit mir zu thun willens ist, u. s. w. Ich sollte meynen, man brauche weiter nichts als gesunde Vernunft, um einzusehn, wie weit diese Gründe zur Wahrheit antreten. Das Gegentheil bleibt zwar immer möglich, allein ich müßte gar zu viel ungereimte Folgen zulassen, wenn ich es annehmen wollte. Der gemeine Verstand urtheilt übrigens sehr richtig, daß das, was so viele Menschen für wahr halten, doch auch wol wahr seyn müsse, wenn es anders nicht gar widersprechend ist, wohl zu merken, wenn die Rede von natürlichen Dingen ist. Diese Materie verdiente einer weitern Untersuchung, besonders in Absicht auf die Mechanik des Denkens bey der Wahrscheinlichkeit, die ich aber aus gewissen Ursachen hier weglassen, und mich blos damit begnügen muß, wenn das, was ich in dieser Schrift gesagt habe, der Aufmerksamkeit des Publikums nicht ganz unwürdig ist, ein Werkzeug zur Ausbreitung der gesunden Vernunft gewesen zu seyn.

E N D E.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

kam es ja hierinne an, wenn diese weiter nichts als ein eingebildeter Traum für die Menschen seyn sollte; nein, das höchste Wesen kann mich nicht betrügen; es ist diese Sehnsucht nach einer ewigen Fortdauer ganz gewiß eine Anzeige von dem, was Gott mit mir zu thun willens ist, u. s. w. Ich sollte meynen, man brauche weiter nichts als gesunde Vernunft, um einzusehn, wie weit diese Gründe zur Wahrheit antreten. Das Gegentheil bleibt zwar immer möglich, allein ich müßte gar zu viel ungereimte Folgen zulassen, wenn ich es annehmen wollte. Der gemeine Verstand urtheilt übrigens sehr richtig, daß das, was so viele Menschen für wahr halten, doch auch wol wahr seyn müsse, wenn es anders nicht gar widersprechend ist, wohl zu merken, wenn die Rede von natürlichen Dingen ist. Diese Materie verdiente einer weitern Untersuchung, besonders in Absicht auf die Mechanik des Denkens bey der Wahrscheinlichkeit, die ich aber aus gewissen Ursachen hier weglassen, und mich blos damit begnügen muß, wenn das, was ich in dieser Schrift gesagt habe, der Aufmerksamkeit des Publikums nicht ganz unwürdig ist, ein Werkzeug zur Ausbreitung der gesunden Vernunft gewesen zu seyn.

E N D E.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lossius, Johann Christian,

Physische Ursachen des Wahren

Gotha 1775

Ph.sp. 762 c#Beibd.1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044355-7
VD18 10949895